Arhiepiscopul Hrisostom de Etna
şi
Episcopul Auxentie de Foticeea

SCRIPTURĂ ŞI TRADIȚIE

Traducere din limba engleză:

Mariana Chiper

*****

Părintele Serafim Rose
Sfinții Părinți,
adevărații povățuitori către adevărata credință

Tipărit cu binecuvântarea
Prea Sfințitului Părinte **GALACTION**,
Episcopul Alexandriei şi Teleormanului

Editura *BUNAVESTIRE*
Galați 2003

Coperta 1: Evanghelie veche românească
Coperta 4: Părintele Hrisostom, autorul cărții, lângă sicriul Părintelui Serafim Rose

Traducere după:

Scripture and Tradition,

Nordland Publishing Company, 1984

I. S.B. N. 973 – 86183 – 8 - x

În loc de prefaţă[1]*:*

Sfinţii Părinţi, adevăraţii povăţuitori către adevărata credinţă

Părintele Serafim Rose

Aduceţi-vă aminte de mai marii voştri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviţi cu luare aminte cum şi-au încheiat viaţa şi urmaţi-le credinţa … Nu vă lăsaţi furaţi de învăţăturile străine cel de multe feluri… (Evrei 13, 7-9)

Niciodată nu a mai existat o asemenea epocă cu învăţători falşi ca cea a secolului XX, aşa de bogată în lucruri materiale, dar atât de săracă spiritual. Orice părere ce se poate închipui, chiar şi cea mai absurdă, chiar şi cele care până acum au fost respinse de consimţământul general al tuturor popoarelor civilizate - îşi are acum propria doctrină şi propriul "învăţător". Parte din aceşti învăţători vin cu dovezi sau cu promisiuni a unei puteri "spirituale" şi a unor false minuni, aşa cum întâlnim la unii "harismatici" şi ocultişti; dar cei mai mulţi dintre aceşti învăţători nu oferă altceva decât o slabă amestecătură de idei nedigerate pe care le-au primit "din eter" cum s-ar spune, sau de la vreun autoproclamat "înţelept" modern care cunoaşte mai multe decât toţi cei vechi doar prin faptul că trăieşte în "luminatele" vremuri moderne. Ca o consecinţă, filosofia are o mie de şcoli, iar "creştinismul" o mie de secte. Unde e de găsit adevărul în toată această amestecătură, dacă într-adevăr e de găsit în vreun fel în aceste vremuri de rătăcire ce par să nu aibă precedent?

Numai într-un loc poate fi găsit izvorul adevăratei învăţături, curgând de la Însuşi Dumnezeu, nesecat de secole, ci veşnic cristalin, fiind unul şi acelaşi în cei cel propovăduiesc cu adevărat, ducându-i pe cei ce-l urmează spre veşnica mântuire. Acest loc este Biserica Ortodoxă a lui Hristos, izvorul este harul Atot-Sfântului Duh, iar adevăraţii învăţători ai predaniei dumnezeieşti care izvorăşte de aici, sunt Sfinţii Părinţi ai Bisericii Ortodoxe.

Dar, vai, cât de puţini ortodocşi cunosc aceasta! Cum să se adape de la acest izvor? Cât de mulţi ierarhi din zilele noastre îşi pasc turmele, nu pe păşunile sufletului (cf. Ps. 22, 2), ci pe ruinele lăsate în urmă de înţelepţii moderni, care promit ceva "nou", căutând să-i facă pe creştini să uite adevărata învăţătură a Sfinţilor Părinţi, o învăţătură care - e adevărat – e în total dezacord cu falsele idei ce guvernează timpurile moderne.

Învăţătura ortodoxă a Sfinţilor Părinţi nu este una ce ţine de o epocă anume, fie ea "clasică" sau modernă. Ea a fost transmisă printr-o succesiune neîntreruptă din vremea lui Hristos şi a Apostolilor Săi, până în ziua de astăzi, când constatăm că nu a mai existat o altă vreme când a fost nevoie să se redescopere o aşa-zisă învăţătură "pierdută" a Părinţilor. Chiar atunci când mulţi creştini ortodocşi s-au depărtat de această învăţătură (cum se întâmplă în zilele noastre, de pildă) adevăraţii ei reprezentanţi au continuat să o transmită celor însetaţi să o primească.

Au existat mari epoci patristice, precum strălucitul secol al IV-lea, şi au fost şi epoci de declin în percepţia patristică a creştinilor ortodocşi, dar niciodată nu a existat vreo perioadă de la începutul Bisericii lui Hristos pe pământ până acum, când tradiţia patristică nu a mai fost călăuză în Biserică. Nu a mai existat vreun secol fără Părinţii Săi.

Sfântul Nichita Stithatul, ucenicul şi biograful Sfântului Simeon Noul Teolog, scrie: "Dumnezeu a hotărât ca din generaţie în generaţie să nu înceteze pregătirea de către Duhul Sfânt a profeţilor şi a prietenilor lui Dumnezeu pentru slujirea Bisericii".

[1] Acest text a fost ales în loc de prefaţă a ediţiei româneşti deoarece surprinde nevoia unei teologii bazate pe experienţa patristică, aşa cum se doreşte a fi cartea "Scriptură şi Tradiţie" (n.red.).

Nouă, creştinilor din vremurile de pe urmă, ne este mult mai la îndemână să ne călăuzim şi să ne inspirăm din Sfinții Părinți ai vremurilor noastre, adică de la aceia ce au trăit în condiții similare cu ale noastre şi cu toate acestea au ținut neschimbată şi nestricată aceeaşi învățătură veşnic nouă, care nu se adresează doar vreunei epoci sau vreunei rase, ci tuturor, până la sfârşitul lumii…

Totuşi, înainte de a vedea ce spun doi dintre Sfinții Părinți mai apropiați de zilele noastre, trebuie să afirmăm răspicat că pentru noi, creştinii ortodocşi, studiul Sfinților Părinți nu este un exercițiu academic de rutină. Mare parte din ceea ce se numeşte actualmente "renaştere patristică" seamănă mai mult cu un joc al unor cărturari heterodocşi alături de imitatorii lor ortodocşi, dintre care nici unul nu a "descoperit" adevărul patristic astfel încât să fie gata să-şi dea şi viața pentru el. O asemenea "patrologie" nu e altceva decât erudiție raționalistă, care se întâmplă să aibă ca subiect de studiu învățătura patristică, fără să înțeleagă că învățătura autentică a Sfinților Părinți conține adevărurile de care depinde viața sau moartea noastră spirituală. Asemenea cărturari pseudo-patrologi îşi petrec timpul încercând să demonstreze faptul că "Pseudo-Macarie" a fost un eretic mesalian, fără să înțeleagă sau să practice învățătura pur ortodoxă a Sfântului Macarie cel Mare sau încercând să dovedească faptul că "Pseudo-Dionisie" a fost un plagiator rafinat al unor cărți, a căror adâncimi mistice sau spirituale sunt dincolo de acuzatorii săi, sau că întreaga viață monahală a Sfinților Varlaam şi Ioasaf, ce ne-a parvenit prin intermediul Sfântului Ioan Damaschin, nu este altceva decât o "repovestire a vieții lui Budha"… şi lista sutelor de asemenea fabule produse de "specialişti" pentru un public credul, care din nefericire nu are nici cea mai mică idee despre atmosfera agnostică în care aceste "descoperiri" sunt făcute, continuă. Când într-adevăr se pune problema unor nelămuriri (care, bineînțeles, există) asupra unor texte patristice ce necesită multă erudiție, putem fi siguri că acestea *nu* vor fi rezolvate cu ajutorul unor asemenea "specialişti", care par a fi total străini de adevărata tradiție patristică şi care nu fac altceva decât să-şi câştige existența pe seama ei.

Când erudiții "ortodocşi" se îndreaptă către învățătura acestor cărturari pseudo-patrologi ori îşi extind cercetările prin acelaşi duh raționalist, urmarea nu poate fi decât tragică. De ce? Pentru că asemenea cărturari sunt luați de mulți drept "purtători de cuvânt pentru Ortodoxie", iar sentințele lor raționaliste sunt considerate ca parte a unei viziuni patristice "autentice", înşelând astfel pe mulți creştini ortodocşi.

În ignoranța sa privind adevărata tradiție patristică a ultimelor secole (care se întâlneşte mai mult în mănăstiri decât în academii), părintele Alexander Schmemann, de pildă, deşi pretinde că s-a eliberat de "captivitatea apuseană", despre care îşi închipuie că a reuşit să domine complet teologia ortodoxă a vremurilor moderne, a devenit el însuşi prizonier al ideilor protestante legate de teologia liturgică, aşa cum bine a arătat părintele Michael Pomazansky, un teolog şi patrolog autentic al tradiției patristice din zilele noastre[2]. Din nefericire o asemenea demascare trebuie făcută şi în cazul pseudo-eruditului în Sfinți ruşi şi Sfinți Părinți, G.P. Fedotov, care-şi închipuie că Sfântul Serghie "a fost primul Sfânt rus care poate fi catalogat ca mistic" (trecând cu vederea cele patru secole de Sfinți la fel de "mistici" care l-au precedat), iar opera Sfântului Nil de la Sorski îi pare lipsită de "originalitate" (arătând astfel că el nici măcar nu înțelege sensul tradiției în Ortodoxie); pe marele Sfânt ortodox Tihon din Zadonsk îl calomniază, descriindu-l mai degrabă ca pe un "fiu al Barocului apusean[3] decât ca un moştenitor al spiritualității Răsăritului"[4], iar cu o superficialitate rar întâlnită încearcă să-l transforme pe Sfântul Serafim din Sarov (care e foarte puternic înrădăcinat în tradiția patristică, încât cu greu îl putem deosebi de marii Părinți din pustia Egiptului) într-un "fenomen unic" în Rusia, "primul reprezentant al clasei bătrânilor duhovniceşti din Rusia" a cărui "viziune despre lume nu are precedent în tradiția Răsăriteană" şi care "a fost înaintemergătorul unei noi forme de spiritualitate definită doar ca monahism ascetic"[5].

Din nefericire, consecințele unei asemenea pseudo-erudiții apar adesea şi în viața de zi cu zi: suflete naive care, preluând aceste concluzii false drept adevărate, încep lucrul la o "renaştere liturgică" pe temelii protestante, transformându-l pe Sfântul Serafim (ignorând "incomodele" sale învățături privind ereticii, pe care le împărtăşeşte împreună cu întreaga tradiție patristică) într-un yoghin hindus sau un

---

[2] *The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemann*, în *The Orthodox Word*, 1970, No. 6, pp. 260-280.

[3] O părere asemănătoare cu a lui Fedotov găsim şi la "ilustrul" filosof (şi teolog) Chistos Yannaras în cartea *Libertatea moralei*, p. 123, nota 6 (Anastasia 2002), în capitolul despre pietism. (n. tr.)

[4] O teză dezmințită pe deplin de Nadejda Gorodetsky în Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoyevsky, SPCK, London, 1951.

[5] Vezi introducerea lui Fedotov la scrierile acestor Sfinti în A Treasury of Russian Spirituality, Sheed & Ward, New York, 1948.

“harismatic” oarecare; Sfinții Părinți sunt abordați la modul eruditilor contemporani – fără evlavie şi fără cutremur, ca şi cum ar fi pe acelaşi nivel cu ei; ca exercițiu, acest demers este ezoterism sau un fel de joc intelectual, iar nu o călăuză către adevărata viață şi mântuire.

Nu aşa sunt adevărații eruditi ortodocşi. Nu e aşa cu tradiția patristică ortodoxă, unde autentica, neschimbata învățătură a adevăratului creştinism ni se transmite printr-o succesiune neîntreruptă atât prin viu grai cât şi prin cuvântul scris, de la părintele duhovnicesc la fiul duhovnicesc, de la învățător la ucenic.

În secolul XX, un ierarh ortodox se distinge în mod special prin orientarea sa patristică – Arhiepiscopul Teofan al Poltavei († 1943, 19 februarie), unul din întemeietorii Bisericii ortodoxe libere din afara Rusiei şi poate arhitectul principal al liniei tradiționaliste. În anii în care a fost vicar al Sinodului Episcopilor din această Biserică (anii ‘20), a fost socotit mintea cea mai patristică dintre toți teologii ortodocşi din afară. În anii ‘30, s-a retras în singurătate, devenind un al doilea Teofan Zăvorâtul, iar de atunci, din nefericire, a fost în mare măsură dat uitării. Dar memoria lui nu a fost dată cu totul uitării, ci a fost păstrată cu sfințenie de cei ce l-au urmat şi de către ucenicii săi; în lunile din urmă unul dintre ucenicii lui de seamă, Arhiepiscopul Averchie de la Mănăstirea Sfânta Treime din Jordanville, New York, i-a publicat o bibliografie alături de o serie de predici[6]. În aceste predici se poate vedea clar respectul şi evlavia sa față de Sfinții Părinți, ucenicia lui față de ei şi smerenia lui deosebită care nu se mulțumeşte decât atunci când a reuşit să transmită ideile şi cuvintele Sfinților Părinți, şi nu propriile idei. Astfel, într-o predică din Duminica Pogorârii Sfântului Duh spune: “Învățătura despre Sfânta Treime este punctul culminant al teologiei creştine. De aceea, nu cred de cuviință să prezint această învățătură prin cuvintele mele, ci prin cuvintele Sfinților şi de Dumnezeu-purtătorilor teologi şi mari părinți ai Bisericii: Atanasie cel Mare, Grigorie Teologul şi Vasile cel Mare. Ale mele sunt doar buzele, dar gândurile şi cuvintele sunt ale lor. Ei ne arată masa cea dumnezeiască, iar eu nu sunt decât un slujitor al dumnezeieştii lor prăznuiri”.

Într-o altă predică, Arhiepiscopul Teofan îşi declară motivele smeririi sale în fața Sfinților Părinți (o trăsătură tipică pentru marii transmițători ai tradiției patristice, chiar pentru teologi ca Arhiepiscopul Teofan, dar care este atât de evident greşit interpretată de eruditii lumii *acesteia* ca “lipsă de originalitate”). În predica sa la Duminica Sfinților Părinți ai Sinodului VI ecumenic, pe care a ținut-o în anul 1928 la Varna, în Bulgaria, el a oferit credincioşilor un cuvânt despre semnificația Sfinților Părinți şi Învățători ai Bisericii pentru noi, creştinii. În ce constă măreția lor, şi în ce constă semnificația lor specială pentru noi?

„Biserica, fraților, este casa Dumnezeului celui Viu, stâlp şi temelie a adevărului (cf. I Tim. 3, 15). Adevărul creştin se păstrează în Biserică, în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiție, dar necesită o păstrare în adevăr şi o interpretare corectă. Semnificația Sfinților Părinți e de găsit în aceea că ei sunt cei mai vrednici păstrători şi interpreți ai acestui adevăr în virtutea sfințeniei vieții lor, a unei temeinice cunoaşteri a cuvântului lui Dumnezeu şi a unei bogății de har al Duhului Sfânt Care sălăşluieşte în ei”. Restul predicii se compune din citate din învățăturile Sfinților Părinți (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Simeon Noul Teolog, Cuviosul Nichita Stithatul) prin care vorbitorul îşi argumentează punctul de vedere.

Ultimul Sfânt Părinte din care citează pe larg Arhiepiscopul Teofan în predica sa este unul foarte apropiat în timp de el, un înaintaş al său în transmiterea tradiției patristice autentice în Rusia – Episcopul Ignatie Briancianinov. El este de două ori semnificativ pentru noi, cei de astăzi: el, nu numai că e un Sfânt Părinte aproape de timpurile noastre, dar, prin râvna lui pentru găsirea adevărului – care e foarte asemănătoare cu cea a celor ce caută astăzi adevărul cu bună-credință – ne arată cum este posibil pentru “un modern luminat” să pătrundă în atmosfera patristică autentică – adică în cea adevărat creştin-ortodoxă – în ideile şi modul ei de gândire. Ne este de mare folos să citim, în cuvintele Episcopului Ignatie Briancianinov însuşi, cum un inginer militar a rupt legăturile care îl legau de “ştiința modernă”, înscriindu-se în tradiția patristică pe care a primit-o nu numai prin cărți, ci direct de la un ucenic al Sfântului Paisie Velicikovski, transmițând-o şi nouă celor de astăzi.

“Când eram încă student – zice Arhiepiscopul Teofan citându-l pe Sfântul Ignatie[7] – pentru mine nu existau distracții sau bucurii! Lumea nu prezenta nimic atrăgător. Mintea mea era complet scufundată în ştiințe, dar în acelaşi timp ardeam de dorința să descopăr unde era adevărata credință, unde era adevărata

[6] O scurtă viață a sa în lb. engleză poate fi citită în *Orthodox Word*, 1969, No. 5.
[7] Din volumul întâi în lb. rusă al *Operelor complete* ale Episcopului Ignatie, pp. 396-401.

învăţătură despre ea, străină de orice greşeală dogmatică sau morală. În acelaşi timp, în ştiinţele înalte, deja mi se arătau limitele cunoaşterii umane. Ajungând la acestea, le-am întrebat: «oferiţi voi oare ceva pe care omul să-l poată numi al lui? Omul este veşnic, iar ceea ce este al lui trebuie să fie veşnic. Arătaţi-mi această avuţie veşnică, această adevărată bogăţie pe care să o pot lua cu mine dincolo de mormânt! Până acum am văzut numai cunoaştere care piere în pământ, care nu poate rămâne după despărţirea sufletului de trup»". Tânărul iscoditor de atunci a trecut pe rând, prin matematică, fizică, chimie şi filosofie, arătân-du-şi profunda sa cunoaştere în aceste discipline; apoi a trecut la geografie, geodezie, limbi străine, literatură… dar a aflat că, în cele din urmă, acestea nu aparţin celeilalte lumi. Ca răspuns la această chinuitoare căutare el primi acelaşi răspuns de care nu scapă nici un căutător "luminat" al secolului XX: "Ştiinţele rămân tăcute".

Atunci, "pentru a obţine un răspuns viu şi satisfăcător, cu adevărat necesar, m-am întors spre religie. Dar unde te ascunzi tu, adevărată şi sfântă credinţă? Nu te-am putut recunoaşte în fanatism (Papism) care nu poartă pecetea blândeţii evanghelice. Acesta sufla înfierbântare şi trufie! Nu te-am putut recunoaşte în învăţătura răzvrătită (Protestantism) care se rupe de Biserică, care îşi alcătuieşte propriul său sistem nou, care proclamă în chip deşert şi îngâmfat descoperirea unei noi şi adevărate credinţe creştine – şi asta la optsprezece veacuri de la Întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul! Ah! Ce nedumerire grea plutea în sufletul meu!... Cât de mult slăbise el! Ce valuri de îndoială se ridicaseră asupra lui, venite dintr-o neîncredere în sufletul meu, dintr-o neîncredere în tot ce era exigenţă, tânguindu-mă din pricina neştiinţei, din pricina neglijării adevărului.

Şi am început să mă rog adeseori, cu lacrimi, lui Dumnezeu, să nu mă lase jertfă rătăcirii, să îmi arate calea dreaptă, pe care să mă pot îndrepta către El, în chip nevăzut, cu mintea şi inima. Deodată mi se înfăţişează un gând… Inima se aruncă spre el ca în îmbrăţişarea unui prieten. Acest gând mă îndemna să cercetez credinţa la izvoarele ei: în scrierile Sfinţilor Părinţi. «Sfinţenia lor, îmi spunea el, dă chezăşie că aceste scrieri sunt vrednice de crezare: pe ele alege-le drept călăuze». M-am supus. Am aflat o cale de a căpăta scrierile Sfinţilor bineplăcuţi lui Dumnezeu, le-am citit cu lăcomie, le-am cercetat în adâncime. După ce am citit o parte, m-am apucat de altele; am citit, am recitit, am citit. Ce m-a izbit mai întâi de toate în scrierile Părinţilor Bisericii Ortodoxe? Faptul că sunt cu toţii în conglăsuire – o conglăsuire minunată, măreaţă… Printre altele, ce învăţătură am aflat în ele? Am aflat învăţătura, repetată de toţi Părinţii, că singura cale de mântuire este urmarea neabătută a poveţelor Sfinţilor Părinţi. «De ai văzut, zic ele, pe cineva amăgit de o învăţătură mincinoasă, care piere din pricina alegerii nepotrivite a nevoinţelor, să ştii că acesta a urmat înţelegerii sale, părerilor sale, iar nu învăţăturii Părinţilor» (Ava Dorotei, *Învăţătura a cincea*), care alcătuiesc predania dogmatică şi ascetică a Bisericii[8]". Cu această tradiţie, ca şi cu o avuţie nepreţuită, îşi hrăneşte Biserica fiii ei.

„Acest gând mi-a fost primul liman în ţara adevărului. Aici a aflat sufletul meu odihnă de valuri şi vifore. Gând bun, mântuitor, dar nepreţuit al Atotbunului Dumnezeu, Care vrea ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină! Acest gând s-a făcut piatră de temelie pentru zidirea duhovnicească a sufletului meu! Acest gând a devenit steaua mea călăuzitoare! El a început să-mi lumineze multostenicioasa şi multmâhnicioasa, strâmta, nevăzuta cale a minţii şi a inimii către Dumnezeu. M-am uitat la lumea religioasă cu acest gând şi am văzut că pricina tuturor erorilor stă în neştiinţă (ignoranţă), în uitare şi în absenţa acestui gând[9]".

„Citirea Părinţilor m-a încredinţat cu deplină limpezime că la mântuire se poate ajunge în chip neîndoielnic în sânul Bisericii Ortodoxe – lucru de care sunt lipsite confesiunile Europei apusene, care nu au păstrat în întregime nici învăţătura dogmatică, nici cea ascetică a Bisericii lui Hristos din primele veacuri. Ea mi-a descoperit ce a făcut Hristos pentru omenire, în ce constă căderea omului, de ce este neapărată nevoie de un Răscumpărător, în ce constă mântuirea pe care a dobân-dit-o şi o dobândeşte Răscumpărătorul. Ea m-a întărit: trebuie dezvoltată, simţită, văzută lăuntric mântuirea, fără de care credinţa în Hristos e moartă, iar creştinismul – un cuvânt şi un nume rămas neîmplinit! Ea m-a învăţat să privesc veşnicia ca veşnicie, înaintea căreia este nimic chiar şi o viaţă pământească de o mie de ani, nu doar a noastră, ce se măsoară cu jumătatea de veac. Ea m-a învăţat că viaţa pământească trebuie petrecută pregătin- du-ne pentru veşnicie… ea mi-a arătat că toate îndeletnicirile, desfătările, cinstirile, întâietăţile

[8] Sfântul Ignatie Briancianinov, *Experienţe Ascetice*, vol. I, trad. de Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, editura Sofia, Bucureşti, 2oo2, pp. 20-21.
[9] Referinţă necunoscută.

pământeşti sunt jucărele deşarte cu care se joacă şi prin care pierd veşnica fericire copiii mari… Acestea au fost explicate de Sfinţii Părinţi cu cea mai mare claritate în sfintele şi minunatele lor scrieri[10]”.

Arhiepiscopul Teofan îşi încheie pledoaria sa în favoarea teologiei patristice cu acest îndemn: “Fraţilor, fie ca acest gând bun (luarea Sfinţilor Părinţi drept povăţuitori) să fie steaua voastră călăuzitoare în vremea pelerinajului vostru pământesc pe valurile vieţii acesteia!”

Adevărul, sau ecoul acestui îndemn, ca şi cel al cuvintelor inspirate ale Episcopului Ignatie, nu s-a stins chiar şi după atâtea decenii de când au fost rostite. Lumea a apucat-o pe calea lepădării de adevărul creştin. Devine din ce în ce mai clar că nu există altă alternativă la această cale decât cea fără compromis a adevărului, pe care Sfinţii Părinţi ne-au transmis-o nouă, celor de astăzi.

Totuşi, nu trebuie să ne îndreptăm spre Sfinţii Părinţi doar pentru “a afla câte ceva despre ei”. Dacă nu vom face mai mult de-atât, ne vom pomeni în situaţia antipaticilor polemişti ai defunctelor academii din această pieritoare lume modernă, chiar şi când aceste academii se numesc “ortodoxe” şi învăţaţii teologi din ele definesc clar şi explică totul despre “sfinţenie”, “spiritualitate” sau “theosis”, neavând experienţa necesară pentru a vorbi direct din inimă sufletelor însetate, rănindu-le dorinţa de înaintare pe calea luptei spirituale, nici capacitatea de a descoperi fatala greşeală a “teologilor” academici care vorbesc despre Dumnezeu cu ţigara şi paharul de vin în mână şi nici curajul de a-i acuza pe ierarhii apostaţi de trădare a lui Hristos. Trebuie mai degrabă să ne adresăm, să recurgem la Sfinţii Părinţi *pentru a deveni ucenicii lor,* pentru a primi învăţătura adevăratei vieţi, mântuirea sufletului, chiar dacă prin aceasta vom pierde favoarea acestei lumi şi vom deveni proscrişii ei. Dacă facem astfel, vom găsi calea de ieşire din această mlaştină confuză a gândirii moderne, mlaştină care apare din lepădarea sfintei predanii a Părinţilor. Vom descoperi astfel că Sfinţii Părinţi sunt uimitor de “contemporani” prin faptul că vorbesc direct despre lupta creştinilor ortodocşi de astăzi, dând răspunsuri întrebărilor cruciale ale vieţii şi morţii, întrebări pe care erudiţia academică, dintr-o teamă nejustificată, de obicei nici nu le pune, dar, chiar când se întâmplă să o facă, dă un răspuns neconcludent acestor întrebări puse de către curioşii care nu însetează cu adevărat după nişte răspunsuri. De la Părinţi vom afla adevărată călăuzire, învăţând smerenia şi neîncrederea în deşarta noastră înţelepciune lumească, pe care am absorbit-o împreună cu aerul stricat al vremurilor noastre, dar aceasta o vom realiza cu ajutorul celor ce au plăcut lui Dumnezeu şi nu lumii. Vom găsi în ei pe adevăraţii Părinţi, care lipsesc atât de mult astăzi, când dragostea multora s-a răcit (cf. Mt. 24, 12) – Părinţi al căror scop este de a ne călăuzi ca fii ai lor, ai lui Dumnezeu şi ai Cereştii Sale Împărăţii unde vom petrece şi vom vorbi veşnic cu aceşti oameni îngereşti într-o fericire negrăită.

Nu există vreo problemă a acestor vremuri care să nu-şi poată găsi soluţia printr-o lectură atentă şi evlavioasă a Sfinţilor Părinţi: fie că e vorba de secte şi erezii care abundă astăzi, ori de schisme şi “jurisdicţii”; fie că este vorba de monopolul vieţii spirituale exercitat de „renaşterea harismatică”, ori de subtilele ispite ale convenţiilor şi confortului modern; fie că e vorba de chestiuni filosofice complexe precum “evoluţia”, sau delicata problemă a avortului, a euthanasiei, a „controlului naşterilor”; ori de stupida problemă a “renovaţionismului”, care începe prin „revizuirea calendarului” şi se termină cu „protestantisnul de rit răsăritean”. În toate aceste întrebări, Sfinţii Părinţi, respectiv Părinţii noştri cei vii care i-au urmat, sunt singurul nostru ghid de încredere.

Episcopul Ignatie şi alţi Părinţi din vremuri apropiate nouă ne-au indicat nouă, ultimilor creştini, care sunt Părinţii de care noi avem acum nevoie pentru a-i citi şi în ce ordine să facem aceasta. Fie ca aceasta să fie o inspiraţie pentru a considera că Părinţii sunt piatră de temelie a clădirii sufletelor noastre pentru moştenirea vieţii celei adevărate! Amin.

[10] Sf. Ignatie, op.cit. pp. 21-22.

Scriptură şi Tradiție

Introducere

Există, în Biserica Ortodoxă, două moduri de a face teologie; două niveluri, ca să spunem aşa, la care poate fi abordat adevărul dumnezeiesc. Primul dintre acestea, teologia esențială, izvorăşte din duhul Bisericii, din însăşi experiența Părinților purtători de Dumnezeu care, în scrierile şi exprimările lor teologice, fac să se simtă toată dulcea mireasmă din floarea vederii lor duhovniceşti. Iar această floare este hrănită de chiar Vița Credinței, cu rădăcini în aceeaşi vie în care Sfinții, Mucenicii şi Mărturisitorii s-au ostenit veacuri de-a rândul şi au plantat temelia sigură a adevărului. O astfel de teologie nu este domeniul eruditului şi nici nu este, în cele din urmă, preocuparea intelectului. Ea nu poate fi despărțită de viața duhovnicească. (Aşa se face, de pildă, că marele luminător al ortodoxiei, Sfântul Grigorie Palama [† 1359], este caracterizat de Biserică drept "desăvârşirea călugărilor", "Grigorie făcătorul de minuni", "propovăduitor al harului" şi, *ca urmare*, "teolog de neînvins printre teologi"). Acordând titlul de "Teolog" unui număr atât de mic de Părinți (doar câțiva au acest nume), Biserica Ortodoxă aduce mare prețuire adevărului pe care Ea îl întruchipează şi care este inextricabil legat de viața duhovnicească pe care o conduce, o îndrumă şi o oferă celor smeriți şi celor credincioşi, un adevăr care este cea mai înaltă formă de teologie, o "cunoaştere duhovnicească" a lui Dumnezeu. Nu îndrăznim să pretindem că vom putea reda în paginile acestei cărți această teologie revelată, neschimbătoare.

A doua formă de teologie care este posibilă în Biserică este teologia secundară, în principal oferind explicația vieții duhovniceşti după şi în concordanță cu revelația dumnezeiască a teologiei esențiale. Această teologie cuprinde procesul prin care ne ridicăm intelectul la contemplarea mentală a adevărului dumnezeiesc, prin care încercăm să ne apropiem de Dumnezeu într-o formă de disciplină mentală, experiența ultimă a adevărului fiind realizată doar prin iluminarea Harului Său. Astfel, avem astăzi "teologi" care studiază acest al doilea mod de a face teologie şi care ne pot ajuta în strădaniile noastre de a ridica intelectul spre o înțelegere a ceea ce este "cu neputință de înțeles". În măsura în care asemenea eforturi recunosc valoarea şi superioritatea teologiei esențiale, ele rămân credincioase Tradiției patristice. Chiar dacă nu izvorăsc din mintea mistică a Sfinților Părinți, cel puțin o exprimă cu fidelitate. Similar, în măsura în care aceste eforturi sunt concentrate asupra adevărului dumnezeiesc, ele inspiră smerenie celui care studiază despre Dumnezeu. Şi, aşa cum ne învață Sfinții Părinți, unde este smerenie, acolo şi Dumnezeu sălăşluieşte. Şi unde sălăşluieşte Dumnezeu, acolo se află adevărul. Iar noi vă oferim cu smerenie această carte, cu o dorință fierbinte pentru cunoaşterea adevărului, şi în limitele acestui al doilea mod de a face teologie.

Relația dintre Scriptură şi Tradiție nu este un subiect recent în istoria gândirii teologice ortodoxe. Încă din timpurile apostolice, înțelegerea corectă a Scripturii şi a Tradiției a avut o importanță crucială în Biserica Creştină. De fapt, mulți dintre ereticii timpurii, inclusiv Arie (aprox. 250 – 336), şi-au început mişcările primejdioase înspre rătăcire prin folosirea greşită a Scripturii şi printr-o neînțeleaptă ruptură de Tradiție. Prin urmare, tema asupra căreia se opreşte această carte nu este una nouă şi, desigur, ea nu propune o relație nouă între Scriptură şi Tradiție. Cartea pur şi simplu recunoaşte importanța înțelegerii corecte a Scripturii şi a Tradiției în viața duhovnicească, dovedită de atenția pe care Sfinții Părinți au arătat-o față de această problemă, şi încearcă să facă o prezentare accesibilă a ceea ce Sfinții Părinți au spus despre primirea Scrierilor Sfinte şi a obiceiurilor, practicilor şi doctrinelor care ne-au fost lăsate moştenire de către înşişi Sfinții Apostoli.

Considerăm că această carte apare la un moment cât se poate de potrivit. Deoarece au pierdut deosebirea pe care noi o facem între teologia esențială şi teologia secundară, scriitorii heterodocşi (şi, din păcate, şi mulți scriitori ortodocşi) au ajuns la un stil independent de scriere şi de cercetare. Nerecunoscând adevărul revelat al teologiei esențiale, ei nici nu îl pot folosi drept criteriu al adevărului după care să îşi îndrume cercetarea şi să îşi formuleze exprimarea. Neavând nici un criteriu al adevărului, adesea (şi uneori destul de arogant) îşi îmbracă opiniile într-o aură, chipurile evidentă, de "adevăr". Şi cu

cât părerile lor se îndepărtează mai mult de adevărul Sfinților Părinți, cu atât mai mult această aură devine o barieră de raze întunecate, ascunzând lumina adevărului. Teologia secundară perorează în întuneric, în vreme ce lumina adevărului esențial se micşorează şi se stinge în adâncurile minții. Astfel, lucru trist, mult prea mulți creştini ortodocşi au ajuns să înțeleagă total greşit învățătura Scripturii şi să distorsioneze şi să pervertească mărturia patristică. Au ajuns să împărtăşească vederile heterodocşilor şi să piardă din vedere noțiunea ortodoxă a adevărului.

Este absolut necesar, prin urmare, să înțelegem atitudinea *singulară* a Bisericii Ortodoxe față de Scriptură şi Tradiție. A face aceasta înseamnă a înțelege atitudinea dreaptă, adevărată a Bisericii. La urma urmei, Scriptura a izvorât din însăşi Biserica Ortodoxă. În sânul Bisericii au ajuns la maturitate atât Scriptura cât şi Tradiția. Acestea sunt domeniul ei şi doar ea le înțelege în mod deplin şi corect. Dacă Biserica Ortodoxă este Biserica istorică, atunci Ea întruchipează adevărul istoric al creştinismului.

Odată ce am înțeles aceasta, ne putem lipsi de tendința periculoasă, răspândită printre unii ortodocşi, de a înțelege Scriptura şi Tradiția în moduri neortodoxe, de a distorsiona imaginea şi icoana adevărului conținut în Sfânta Scriptură şi exprimat în întreaga Tradiție. Susținătorii actualelor “studii biblice” în stil occidental, concentrate pe o disecare periculoasă, din punct de vedere spiritual, a Scripturii (de parcă ar fi poezie scrisă de om sau vreun alt text literar al cărui adevăr e deschis analizei de text) sunt, în mod clar, motivați de o înțelegere greşită a Ortodoxiei. Vă oferim această carte cu speranța că, în ciuda neajunsurilor ei, îi va conduce totuşi pe unii la o viață spirituală mai înaltă.

Unul dintre noi (Episcopul Auxentie) este convertit la religia ortodoxă. Celălalt (Arhiepiscopul Hrisostom) vine dintr-o familie în care, generații de-a rândul, ortodocşi şi heterodocşi s-au căsătorit între ei. Astfel, înțelegem bine distorsiunile contemporane din perspectiva ortodoxă asupra Scripturii şi a Tradiției, în vreme ce alți scriitori ortodocşi nu ar putea să o facă la fel de uşor. Unul dintre noi a îmbrățişat şi a purtat o luptă intelectuală cu precepte neortodoxe. Celălalt a fost martorul nu al întâlnirii ecumenice artificiale, politicoase (şi adesea compromițătoare) a vederilor heterodoxe şi ortodoxe, ci al unei confruntări imediate şi actuale a Ortodoxiei şi a gândirii apusene, într-un context în care mințile, viețile şi sufletele au fost direct afectate. Cititorul, prin urmare, nu ar trebui să considere aceste pagini drept un simplu exercițiu de erudiție; şi nici nu ar trebui să considere că deficiența lor vădeşte uscăciune sufletească. Ele sunt oferite cu intenții sincere, profund motivate de emoții adânci, de dragostea de adevăr şi de râvna pentru Ortodoxie – ceea ce ar putea, în cele din urmă, chiar să treacă cu vederea slăbiciunea duhovnicească.

În sfârşit, trebuie să ne exprimăm recunoştința față de mai mulți oameni care au făcut posibilă apariția acestui volum şi care ne-au încurajat în lucrarea noastră. Această operă este într-adevăr rezultatul unui efort comun. Ambii autori au fost angajați în mai mulți ani de cercetare extinsă şi datorează mulțumiri multor persoane, dintre care nu toate pot fi menționate aici. Arhiepiscopul Hrisostom, pe când preda cursuri universitare şi postuniversitare la Universitatea din California (la Departamentul de psihologie) a fost (în ciuda specializării sale principale) încurajat şi ajutat să îşi continue munca de cercetare a istoriei bizantine, favoare pentru care se cuvine să exprimăm aprecierea cuvenită. Un sprijin similar i-a fost acordat anterior de către Departamentul de psihologie din Universitatea Princeton, unde Înalt Prea Sfinția Sa a fost doctorand şi asistent în procesul educațional.

Ambii datorăm aceeaşi mare apreciere regretatului profesor emerit de la Universitatea Harvard şi profesor de religie, istorie şi studii slave de la Universitatea Princeton, protoprezbiterul Georges Vasilievici Florovski (1893 – 1979). Pe când ne aflam amândoi la Princeton, părintele Florovski a fost o sursă permanentă de ajutor, mai ales pentru Episcopul Auxentie, pe atunci student la Departamentul de religie. Neîndoielnic, părintele Florovski a avut o contribuție însemnată la cercetarea prezentată aici. Nu putem decât să cerem să îi fie iertate scăpările din lucrarea noastră, întrucât ele reprezintă, în mod sigur, nu neajunsurile sale academice, ci propriile noastre neajunsuri.

Capitolul 1
SCRIPTURĂ ŞI TRADIȚIE

Pentru a discuta relația dintre Scriptură şi Tradiție în teologia ortodoxă este de dorit ca mai întâi să se ajungă la o definiție a termenilor. Două observații trebuie făcute la început. Mai întâi, cineva s-ar putea grăbi să considere că termenii nu au nevoie decât de o abordare în trecere. Discuția noastră ulterioară, totuşi, ar trebui să arate clar că termenii "Scriptură" şi "Tradiție" sunt folosiți cu sensuri foarte diferite în creştinismul răsăritean şi în cel apusean. Mai mult, întrebuințarea lor în lumea creştină apuseană (de către scriitori şi teologi protestanți şi romano-catolici) este suficient de divergentă, în ea însăşi, pentru a justifica o abordare atentă. În al doilea rând, definiția noastră nu poate fi decât comparativă. Aşa cum a arătat Werner Elert (1885-1954), deseori nu există termeni teologici occidentali care să exprime "direcțiile conceptuale mai subtile"[1] ale teologiei ortodoxe răsăritene. De aceea, trebuie să ajungem mai întâi la o descriere a poziției ortodoxe *vis-a-vis* Scriptură şi Tradiție, punând-o aproape permanent în contrast cu pozițiile protestante şi romano-catolice. Din acest contrast apare un studiu al *credo*-ului adesea subtil şi evaziv al Răsăritului.

Scriptura

Scrierile sfinte ale lumii creştine (în latină, *scriptura*; în greacă, γραφή) sunt în general alcătuite, atât în creştinătatea răsăriteană cât şi în cea apuseană, din Vechiul şi din Noul Testament. Cărţile celor două Testamente provin din aşa numitul "canon" al Scripturii. În vreme ce Caspar René Gregory (1846-1915), un învăţat de seamă în materie de canon biblic, îşi începe studiul asupra canonului Noului Testament cu precizarea că "primul lucru care trebuie făcut este să se determine dacă există sau nu un canon"[2], putem spune, fără să ne temem că greşim, că majoritatea teologilor şi istoricilor pornesc de la ipoteza că acest canon este expresia eclezială complexă a bisericii creştine primare (deşi întrucâtva modificată mai târziu) referitoare la scrierile sfinte care au fost recunoscute ca atare[3].

Cuvântul "canon" intră în vocabularul creştin prin cuvântul grecesc κανών. Κανών se referă fie la o regulă (lege) sau o poruncă, fie la un instrument sau standard faţă de care ceva este măsurat. Sfântul Apostol Pavel († aprox. 67) pare să fi cunoscut termenul exact cu acest sens. În Epistola către Galateni, Sfântul Pavel se referă la aceia care au fost tăiaţi împrejur ca umblând "după dreptarul acesta"[4]. El scrie de asemenea corintenilor despre "măsura dreptarului"[5], despre "măsura noastră"[6] şi despre "măsura străină"[7]. În toate aceste citate, termenii "dreptar" şi "măsură" sunt înţeleşi cu sensul de regulă (lege) sau maximă. Gregory subliniază că acelaşi înţeles al cuvântului se găseşte încă din anul 315, când este folosit la Sinodul din Ancyra cu referire la reguli şi doctrine generale ale Bisericii[8]. Majoritatea cercetătorilor din domeniu sunt de acord că pluralul "canoane" a înlocuit cuvântul "dogme" încă de la Sinodul din Antiohia din 341[9].

Întrebuinţarea cuvântului "canon" cu referire la Sfânta Scriptură prezintă unele dificultăţi. Nu există nici o îndoială că până la Sinodul de la Laodicea (363) se stabilise deja printr-o regulă care erau cărţile din Biblia creştină. Canonul al cincizeci şi nouălea al acelui sinod hotărăşte că numai cărţile "canonice" ale Vechiului şi Noului Testament ar trebui să fie folosite în Biserică. Dar este evident (şi mai târziu vom dezvolta această interpretare citând anumite păreri ale Sfinţilor Părinţi din Biserica Primară) că termenul "canonic" poate să se refere nu doar la acele cărţi stabilite printr-o regulă (cum pare să sugereze decretul laodicean), ci la Sfânta Scriptură însăşi ca norma, sau canonul faţă de care este măsurată practica religioasă. (De aici, vestita maximă a Sfântului Isidor Pelusiotul [†aprox. 435]: "Τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς [Susţin că Dumnezeieştile Scripturi sunt canonul adevărului]"[10]). Ceea ce noi vom aborda este exact cazul stabilirii unei reguli a conţinutului Scripturii (o "colecţie canonică" a cărţilor care trebuie urmate de Biserica Creştină). Dar la tema concomitentă a Scripturii ca şi "canon", sau măsură a adevărului, vom reveni ulterior.

Canonul Vechiului Testament

Preocuparea noastră principală în acest subcapitol nu este legată de formarea canonului iudeu al Vechiului Testament, ci mai degrabă este legată de canonul cărţilor Vechiului Testament aşa cum s-a dezvoltat el în Biserica Creştină. Totuşi, din moment ce creştinii au preluat acest canon aproape integral de la cel iudaic, se cuvine să acordăm atenţie şi dezvoltării canonului în tradiţia iudaică. Nu s-a ajuns la un acord asupra listei exacte a scrierilor sfinte evreieşti dinainte de secolul al V-lea înainte de Hristos. Cam pe la jumătatea secolului al V-lea înainte de Hristos, se spune că Sfântul Ezdra († aprox. 456 î. H.) a fost inspirat să dicteze mai multe cărţi unui număr de cinci scriitori, dintre care douăzeci şi patru aveau să fie publicate drept canonul evreiesc[11]. Aceste cărţi au fost împărţite în trei secţiuni: mai întâi *Tôrâ*, "Legea" – cele cinci cărţi ale Sfântului Prooroc Moise († aprox. 1430 î. H.): 1) Facerea, 2) Ieşirea, 3) Leviticul, 4) Numerii şi 5) Deuteronomul; în al doilea rând, *Nĕbî`îm,* "Profeţii" – opt cărţi, grupate după cum urmează:1) Cartea lui Isus Navi, 2) Cartea judecătorilor, 3) Cartea întâia a regilor (I Samuel) şi Cartea a doua a regilor (II Samuel), 4) Cartea a treia a regilor (I Regi) şi Cartea a patra a regilor (II Regi), 5) cei "Doisprezece prooroci" (Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia şi Maleahi), 6) Isaia, 7) Ieremia şi 8) Iezechiel; şi în al treilea rând, *Kĕtûbîm,* "Scrieri" – unsprezece cărţi, grupate după cum urmează: 1) Cartea Rut, 2) Cartea întâia Paralipomena (întâia a Cronicilor) şi Cartea a doua Paralipomena (a doua a Cronicilor), 3) Cartea a doua Ezdra (Cartea întâi a lui

Ezdra sau Ezra) şi Cartea lui Neemia (a doua Ezdra), 4) Cartea Esterei, 5) Psalmii, 6) Cartea lui Iov, 7) Pildele lui Solomon, 8) Ecleziastul, 9) Cântarea Cântărilor, 10) Plângerile lui Ieremia şi 11) Daniel.

Dacă Scripturile iudaice nu ar fi fost traduse în limba greacă, nu ar fi existat nici un dezacord între creştinii timpurii referitor la cuprinsul canonului Vechiului Testament. Dar Septuaginta, numele dat traducerii greceşti a Vechiului Testament, a inclus cărți neindicate de canonul evreiesc. Şi întrucât Septuaginta a fost în general folosită de creştini în primele câteva secole după Hristos, aceste cărți adiționale au fost însuşite de Biserică.

Septuaginta (în latină *Septuaginta* înseamnă "şaptezeci", adesea abreviat "LXX") a fost pregătită de către evreii elenizați din Alexandria (şi, prin urmare, este adesea numită canonul alexandrin). Se spune că regele Ptolemeu al II-lea Philadelphus (285 î. Hr.–246 î. Hr.) a comandat o versiune grecească a scripturilor evreieşti pentru Biblioteca Regală din Alexandria. Înalții preoți de la Ierusalim au trimis şaptezeci şi doi de învățați (câte şase din fiecare din cele douăsprezece triburi) la Alexandria, unde au terminat traducerea scrierii evreieşti în şaptezeci şi două de zile (de aici, numele de "Septuaginta"). Traducerea rezultată cuprindea un număr de cărți neincluse în canonul evreiesc: Cartea întâi a lui Ezdra (III Ezdra), Cartea lui Tobit, Cartea Iuditei, adăugiri la Cartea Esterei, Cartea întâia a Macabeilor, Cartea a doua a Macabeilor, Cartea a treia a Macabeilor, Psalmul 151, Rugăciunea regelui Manase, Cartea înțelepciunii lui Solomon, Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecleziastul), Cartea lui Baruh, Epistola lui Ieremia şi adăugiri la Daniel (Istoria Susanei, Cântarea celor trei tineri şi Istoria omorârii balaurului şi a sfărâmării lui Bel)[12].

Creştinii din primele veacuri, recunoscând divergența dintre textele iudaice ale Vechiului Testament şi Septuaginta, s-au referit la cărțile comune ale celor două texte ca fiind ὁμολογούμενοι ("acceptate", sau mai corect, "recunoscute") şi la cele aflate doar în Septuaginta ca fiind ἀντιλεγόμενοι ("contrazise")[13]. Cărțile "contrazise" sunt adesea numite "deuterocanonice" (un termen introdus de Sixtus din Siena [1520-1590] în secolul al şaisprezecelea) sau "apocrife" (de la grecescul ἀπόκρυφα, "ascuns"). Se pare că, după cum spun mai mulți cercetători, Sfinții Părinți din Biserica Primară nu au avut aceeaşi atitudine față de scrierile apocrife. Fericitul Ieronim din Stridonium († 420) considera adăugirile din Septuaginta ca fiind "nu «canonice», ci «ecleziastice»"[14]. Deşi întru totul folositoare ca lecturi duhovniceşti, acestora nu trebuia să li se acorde autoritatea avută de cărțile din canonul iudaic. Fericitul Augustin din Hippo († 430) a acceptat Septuaginta în întregime. Sfântul Policarp din Smirna († 167) şi Sfântul Irineu din Lyon († 202), ca şi Tertulian (aprox. 155–220), au folosit cărțile deuterocanonice ca fiind Scriptura adevărată. Această discordanță dintre părerile Sfinților Părinți din Biserica Primară se va vedea mai jos, când vom analiza perspectiva romano-catolică, protestantă şi ortodoxă asupra canonului Scripturii.

Canonul Noului Testament

Nu intră în orizontul discuției noastre de față să facem o prezentare completă a dezvoltării canonului Noului Testament. Mai degrabă, scopul nostru este să furnizăm un cadru general, încă o dată, față de care să elaborăm perspectiva ortodoxă asupra Scripturii. Ținând cont de această precizare, pentru a uşura abordarea, vom împărți istoria dezvoltării canonului Noului Testament după convenția folosită de Frederick John Foakes-Jackson şi B. T. Dean Smith în prezentarea generală pe care ei o fac Noului Testament: anii 70-140; anii 140-200; şi de la sfârşitul secolului al doilea până în 400[15]. Facem aceasta doar pentru a facilita abordarea şi nu în semn de recunoaştere a validității acestor împărțiri cronologice.

Din anul 70 până în 140 este greu să se vorbească de un canon al Scripturii Noului Testament. Se discută chiar dacă creştinii au avut altceva în afară de texte împrăştiate din Evanghelii şi din Epistole[16]. Singura urmă de dovadă, de o natură cu totul speculativă, pentru a sugera că în această perioadă a existat un canon rudimentar, se găseşte în preocuparea a numeroşi eretici pentru un "canon" al scrierilor.

Marcion (a cărui perioadă de glorie a fost între 140 şi 160), un eretic gnostic, a format o carte standard a scrierilor sfinte. S-ar putea presupune că acțiunile sale imitau practica din comunitatea creştină ortodoxă[17]. Dar aproape că nu există date concrete disponibile despre comunitatea ortodoxă.

Din 140 până în 200 există mai multe dovezi care atestă o încercare reală a Bisericii de a forma un Nou Testament. Cercetătorii fac deseori referiri la un canon al "Vechiului Legământ" al Sfântului Meliton din Sardica († aprox. 177) de la mijlocul secolului al doilea (un canon al cărților Vechiului Testament).

Se presupune că referirea specifică la un “Vechi Legământ” presupune existența unui Nou Legământ (sau Testament). Mai mult, majoritatea cercetătorilor (se pot compara, de exemplu, Foakes-Jackson şi Smith, von Harnack şi Heard, *q. v.*) sunt de acord că până în anul 200 cele patru Evanghelii (ale Sfinților Matei, Marcu, Luca şi Ioan) au fost universal acceptate. Sfântul Irineu a comparat cele patru Evanghelii cu cei patru stâlpi pe care stă pământul[18], lăsând impresia că aceste Evanghelii erau destul de bine cunoscute în Biserică.

Canonul Noului Testament a fost în cele din urmă stabilit într-o formă finală în perioada dintre sfârşitul secolului al II-lea d. Hr. şi până în jurul anului 400. Această perioadă este de asemenea epoca primelor mari Sinoade, când toate părțile Bisericii s-au adunat şi au identificat scrierile recunoscute de Biserica Sobornicească. Până în vremea vestitului istoric al Bisericii, Episcopul Eusebiu de Cezareea, s-a ajuns la un consens destul de larg că în canonul Noului Testament sunt cuprinse douăzeci şi şapte de cărți. În *Istoria Bisericii*, Episcopul Eusebiu enumeră aceste cărți ca fiind cele patru Evanghelii, Epistolele pauline (Romani, I Corinteni, II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I Tesaloniceni, II Tesaloniceni, I Timotei, II Timotei, Tit, Filimon şi Evrei, care a fost uneori contestată), Faptele Sfinților Apostoli, I Petru, I Ioan şi Apocalipsa (Revelația). El include cărțile Sfinților Iacov, Iuda, II Ioan, III Ioan şi II Petru ca făcând şi ele parte din canon, deşi recunoaşte că uneori, canonicitatea lor a fost pusă la îndoială. El respinge, ca necanonice, diferite cărți care erau adesea citate de Sfinții Părinți din Biserica Primară (de pildă, *Faptele Sfântului Pavel, Păstorul din Hermas, Didahia, Evanghelia Iudeilor*), dar care nu s-au bucurat niciodată de o largă primire.

Aceste douăzeci şi şapte de cărți au fost în cele din urmă stabilite ca fiind canonice, în Apus, la Sinodul al treilea de la Cartagina (397). Discuțiile în Răsărit au continuat şi, la acea vreme, nu s-a decis formal asupra nici unui canon definitiv. Totuşi, până în 691, la Sinodul Quinisext, atât Biserica Răsăriteană cât şi cea Apuseană au ajuns la un acord asupra celor douăzeci şi şapte de cărți canonice care fuseseră enumerate anterior la Cartagina. În esență, s-a stabilit conținutul canonului Noului Testament, rezolvând pentru Răsărit ultima problemă legată de canonul Scripturii, şi anume primirea Apocalipsei Sfântului Ioan (față de a cărei primire existaseră anumite rețineri).

Canoanele Vechiului Testament şi ale Noului Testament printre ortodocşi, romano-catolici şi protestanți

Scurta noastră prezentare istorică a dezvoltării canonului Noului Testament ar trebui să nu lase nici o îndoială asupra faptului că până în secolul al VII-lea, Biserica Răsăriteană şi cea Apuseană au fost de acord în ceea ce priveşte indexul cărților sfinte recunoscute. Acest acord există şi astăzi şi ne oferă o temelie comună în definirea a ceea ce înțelegem prin Noul Testament: cele douăzeci şi şapte de cărți a căror listă a fost precizată inițial la Sinodul de la Cartagina. Ar trebui de asemenea să facem observația că acelaşi canon al Scripturii este recunoscut de multe grupări protestante.

În ceea ce priveşte canonul Vechiului Testament şi textele apocrife sau deuterocanonice, nu ne putem ocupa de acest subiect cu aceeaşi uşurință ca în cazul canonului Noului Testament. O perspectivă comparativă este aici esențială. Am putea caracteriza poziția ortodoxă referitoare la scrierile apocrife ca situându-se undeva între poziția protestanților şi cea a romano-catolicilor, care reprezintă extremele unui spectru de opinie mergând de la acceptare până la respingerea acestor texte.

Biserica Romano-Catolică acceptă textul din Septuaginta al Vechiului Testament, cu excepția Psalmului 151 şi a Cărții a treia a Macabeilor. În ciuda faptului că Fericitul Ieronim caracterizează scrierile apocrife ca fiind simple cărți bisericeşti, noțiunea augustiniană a deplinei canonicități a cărților a biruit. Parțial, ca răspuns la Reforma protestantă şi la reevaluarea raționalistă pe care ea a făcut-o cărților deuterocanonice, Conciliul Contra-Reformei din Trent (1545–1563) a conferit autoritate dogmatică, în a patra sa întrunire, canonului Vechiului Testament, inclusiv scrierilor apocrife.

Este artificială descrierea poziției protestante drept una care respinge scrierile apocrife din canonul Vechiului Testament. În lipsa unui criteriu de ratificare conciliară de tipul declarațiilor de la Trent, este greu de indicat o hotărâre protestantă oficială. Mai mult, strict vorbind, nu există o astfel de hotărâre

“protestantă” pentru simplul motiv că “protestantism” este un termen destul de inexact folosit pentru a acoperi un domeniu larg de tradiții şi principii teologice de bază. Oricum, pentru a putea face o comparaţie (prin care să clarificăm perspectiva ortodoxă asupra Scripturii Vechiului Testament), vom defini poziţia protestantă ca fiind perspectiva prezentată de un număr de grupări reformate importante din punct de vedere istoric.

Traducerea pe care Martin Luther (1483-1546) a făcut-o Bibliei (1534) a inclus scrierile apocrife la sfârşitul Vechiului Testament; ele erau bune de citit dar nu pe măsura Scrierilor Sfinte. Cele *Treizeci şi nouă de articole ale religiei* (1563) din Biserica Anglicană au hotărât că textele deuterocanonice nu aveau să fie folosite pentru stabilirea doctrinei. Biblia regelui James din 1611 a tipărit Apocrifa ca texte separate între Vechiul şi Noul Testament. Iar *Mărturisirea de la Westminster* din 1647 a respins Apocrifa ca fiind scriere făcută de mintea omenească. Dat fiind faptul că teologii protestanţi moderni au păreri diferite asupra cărţilor disputate, încercarea noastră de a prezenta cum sunt tratate scrierile apocrife de către protestanţi marchează doar un punct din spectrul atitudinilor faţă de ele.

Ar fi într-adevăr un lucru neînţelept să privim atitudinea ortodoxă faţă de scrierile apocrife drept un fel de punct median de-a lungul unui spectru. Aceasta ar fi un abuz la adresa aparatului nostru conceptual. Poziţia ortodoxă este una care corespunde, în parte, atât vederilor romano-catolice cât şi celor protestante, nereprezentând-o pe vreuna dintre ele cu fidelitate şi nici furnizând o alternativă distinctă la vreuna din ele. Pe de altă parte, ca şi în romano-catolicism, ortodocşii consideră obligatorii primirea Hotărârilor Sfintelor Sinoade ale Bisericii. Mai mult, ei văd aceste hotărâri ca fiind fructuoase doar când sunt acceptate de Biserica Sobornicească şi aduse la maturitate deplină prin compatibilitatea lor cu viaţa şi experienţa spirituală, cu ceea ce este “ortodox”[19]. Dar despre aceasta vom scrie mult mai multe mai târziu. E suficient să spunem acum că acest principiu (unirea dintre practică şi autoritate, dintre πρᾶξις şi θεωρία) justifică faptul că astăzi (aşa cum s-a văzut foarte bine la controversatul Sinod Pan-Ortodox de la Rodos din 1961), teologii greci acceptă în totalitate scrierile apocrife, în vreme ce unii teologi ruşi contemporani au rezerve faţă de ele. Totuşi unitatea celor două Biserici e biruitoare. Aceasta nu înseamnă că două atitudini predomină într-o singură Biserică, ci că aceste două atitudini definesc şi constituie poziţia unei singure Biserici. În acest mod trebuie să vorbim despre Biserică, în aceste vremuri de încercare, când unitatea ei este paradoxală, internă şi nu supusă analizelor reci, raţionale.

Tradiţia

Vom ajunge să discutăm în amănunt subiectul Scripturii şi al Tradiţiei şi relaţia lor de reciprocitate în teologia ortodoxă. Pentru a descrie această relaţie subtilă, vom recurge din nou la metoda comparativă şi vom invoca mărturia Bisericilor Romano-Catolică şi Protestantă. Dar deocamdată se cuvine să ajungem la o definiţie iniţială *şi* operativă a ceea ce se înţelege prin “Tradiţie”, noţiune pe care în cele din urmă o vom compara cu Scriptura.

Cuvântul “Tradiţie” derivă din latinescul *tradere*, “a transmite mai departe”. În acest sens, Tradiţia bisericească este corpul doctrinelor, canoanelor şi practicilor (de exemplu cinstirea Duminicii, legea bisericească, *lex orandi*) care au fost transmise din generaţie în generaţie, de-a lungul secolelor, în Biserică. Termenul grecesc παράδοσις acoperă şi el această noţiune, dar include ideea de “dar, dăruire, oferire şi chiar săvârşirea de fapte bune şi de fapte de milostenie”[20]. Din aceste două aspecte ale definiţiei este clar că nu ar trebui să ne limităm la a considera Tradiţia ca fiind doar un set de norme sau de standarde care iau formă în afara centrului spiritual al Bisericii. Tradiţiile care sunt “lăsate moştenire” sunt legate neapărat de gândirea şi de faptele Bisericii Însăşi, de ceea ce s-ar putea numi “dinamica Bisericii”[21]. Astfel, tradiţiile se dezvoltă din activitatea Bisericii şi nu sunt departe de structura ei. Şi nici nu ar trebui să presupunem că Tradiţia este despărţită de lucrarea datoriei creştine; mai degrabă, aşa cum se sugerează în cuvântul grecesc παράδοσις, mărturia creştină şi Tradiţia sunt adesea sinonime.

Aşadar, ceea ce dorim noi să numim Tradiţie este o noţiune lărgită, incluzând nu doar normele şi obiceiurile Bisericii, ci şi însuşi conţinutul acestor norme şi obiceiuri. Tradiţia este atât structură cât şi proces. Şi în măsura în care este proces, cel puţin pentru ortodocşi, ea nu se sfârşeşte într-un anumit secol. Sfârşitul erei patristice (care, de obicei, se consideră că a avut loc în secolul al VIII-lea) nu înseamnă sfârşitul Tradiţiei. În această accepţiune extinsă dorim noi să lucrăm cu noţiunea de *tradiţie*.

Tradiţia poate fi văzută ca mărturia credinţei împărtăşite. Obiceiurile nu ajung la noi doar ca reguli exterioare, ci şi ca întruchiparea consensului de atitudini şi de acţiuni din Biserică. La această unitate, ca

Tradiție, face aluzie Sfântul Apostol Pavel când, în Epistola către Efeseni, scrie că Hristos "este pacea noastră, El care a făcut din cele două – una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii"[22]. Această unitate în credință are şi manifestări exterioare, aşa cum arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola a doua către Tesaloniceni: "Deci, dar, fraților, stați neclintiți şi țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"[23]. Dar manifestările exterioare nu constituie Tradiția în întregime; ele sunt doar vehiculul prin care se manifestă conținutul şi duhul Tradiției.

Am putea lămuri mai bine ideea noastră despre Tradiție făcând o analogie între Tradiție, aşa cum am folosit noi termenul, şi tradiția specifică a succesiunii apostolice. Succesiunea apostolică se referă la autoritatea episcopală transmisă în Biserică de la apostoli (prin punerea mâinilor la hirotonisirea episcopului). Ca în cazul tradițiilor în general, putem considera că această tradiție specifică este o formulă de o natură mai mult sau mai puțin mecanică (de exemplu, numărul de episcopi necesar pentru a transmite succesiunea, ca şi împrejurările în care o astfel de autoritate urmează să fie impusă, sunt elemente stabilite stringent printr-un set de reguli). Ea aderă cu fidelitate la funcția de a "transmite" ceva "mai departe". Tradiția apostolică este regula, structura prin care autoritatea este transmisă de la un episcop la altul.

Totuşi, există o altă dimensiune a formulei succesiunii pe care dacă am desconsidera-o, am comite o neglijență. Succesiunea apostolică nu este doar o regulă şi o structură pentru transmiterea autorității episcopale; ea este de asemenea şi însuşi actul autorității. În succesiunea apostolică, în calitate de vehicul şi conținut al autorității, găsim o analogie pentru definiția noastră de lucrare a Tradiției. Această accepțiune este, într-adevăr, evazivă; dar este esențială pentru argumentul nostru. Sfântul Irineu ne oferă o perspectivă tranşantă asupra succesiunii apostolice atunci când face observația că:

> În această ordine, şi prin această succesiune, au ajuns la noi tradiția bisericească de la apostoli şi propovăduirea adevărului. Şi aceasta este o dovadă clară că aceeaşi unică şi de viață dătătoare credință s-a păstrat în Biserică de la apostoli şi până acum, lăsată moştenire în adevăr[24].

Astfel, succesiunea apostolică este atât o "ordine" sau o "succesiune" *cât şi* o harismă ("darul sigur al adevărului"[25], aşa cum scrie Sfântul Irineu). Este o structură (un set de standarde externe cu dimensiuni istorice) şi, în acelaşi timp, un proces – un proces prin care sunt comunicate credința dătătoare de viață şi adevărul. Acest lucru se poate vedea şi în definiția Tradiției cu care lucrăm noi: noțiunea bipartită a structurii şi a procesului, a vehiculului şi a conținutului, a practicii (πρᾶξις) şi a teoriei (θεωρία).

Legătura dintre Scriptură şi Tradiție

Până acum am oferit un comentariu destul de amplu la ceea ce înțelegem noi prin Scriptură şi Tradiție. Dar există nişte puncte concise, în mijlocul acestei complexități, pe care le putem cataloga. În privința Scripturii, am spus că Scrierea Sfântă însăşi este canonică în două moduri: este canonică în sensul că această culegere de cărți definită ca *Biblia* s-a dezvoltat dintr-o regulă canonică, adică din hotărârile Bisericii; este de asemenea canonică în sensul că, în Biserica Primară, Scriptura a fost folosită drept canonul sau "măsura" adevărului. În ceea ce priveşte Tradiția, am susținut că, după cuvintele preotului Serghei Bulgakov (1871-1944) – pe care de altfel ar trebui să le tratăm cu *mare* grijă şi precauție – "ea nu este un muzeu arheologic, nici un catalog ştiințific şi, mai mult, nu este un depozit mort"[26], ci un proces viu şi activ.

Pe scurt, am pregătit terenul pentru o interacțiune între Scriptură şi Tradiție şi relația lor cu autoritatea în Biserică. Pe de altă parte, Scriptura pare să fie baza autorității Bisericii. Primele sinoade s-au străduit să catalogheze acele cărți care erau "inspirate" şi care, prin urmare, erau învestite cu autoritate (lucru fundamental pentru formularea dogmei şi a doctrinei). Stabilind canonul Scripturii, Biserica a stabilit Scriptura *drept* canon; definind regula credinței, Biserica *a creat* regula credinței. Pe de altă parte, din moment ce Biserica Însăşi (Sinoadele cele mari "după cuvântul Sfinților Părinți" – o formulă favorită cu care Sinoadele îşi pronunțau hotărârile) a definit autoritatea Scripturii, s-ar putea presupune că *procesul* ratificării Scripturii, Tradiția vie, lucrătoare a Bisericii, aşa cum am definit-o noi, este o sursă unică de autoritate. Din moment ce stabilirea regulii de credință a Scripturii nu s-a înfăptuit printr-o declarație de încetare a autorității Tradiției, apare aici o problemă clasică a teologiei: autoritate în virtutea Tradiției sau a Scripturii. Această problemă este preocuparea noastră de bază în cele ce urmează.

Capitolul 2
AUTORITATEA SCRIPTURII ŞI A TRADIȚIEI ÎN BISERICA PRIMARĂ[27]

În încercarea noastră de a elucida relația dintre autoritatea Scripturii şi a Tradiției în Biserica Răsăriteană[28] ne îndreptăm acum atenția către Părinții Bisericii Primare. În capitolul anterior am subliniat faptul că se pot formula mai multe perspective pentru explicarea acestei relații în general. Atunci, dacă în capitolul trecut am încercat să câştigăm în "amploare", în capitolul de față intenționăm să oferim o perspectivă – o perspectivă specific ortodoxă. Căci în scrierile Părinților găsim izvorul adevărat al poziției *ortodoxe* referitoare la autoritatea Scripturii şi a Tradiției în Biserică. Aşa cum a remarcat Jaroslav Pelikan, citându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662), cu referire la teologia bizantină din secolul al şaptelea, "în orice argument teologic, prin urmare, era necesar să se aducă «vocea Părinților ca mărturie pentru credința Bisericii»"[29]. Acelaşi apel, un apel la *consensus Patrum,* este temelia teologiei ortodoxe până în zilele noastre[30]. El este *izvorul* rezolvării problemei legate de autoritatea Scripturii şi a Tradiției[31]. Aşa se face că, pentru a înțelege perspectiva ortodoxă asupra acestei probleme, ne îndreptăm atenția asupra Tradiției însăşi: asupra consensului Sfinților Părinți.

Se cuvine să facem un apel la Biserica Primară pentru a înțelege relația dintre Scriptură şi Tradiție ca autoritate în Biserica Răsăriteană. Părintele Florovski a susținut că problema Scripturii şi a Tradiției pentru Biserica Primară a fost în esență hermeneutică; adică Biserica Primară a invocat Tradiția drept criteriul autentic al interpretării Scripturii[32]. Şi acest apel la Tradiție, ca şi apelul ortodox contemporan la Părinți, vădeşte o perspectivă comună, adăugând un element istoric pentru a completa perspectiva ortodoxă generală pe care o vom prezenta în studiul nostru comparativ. În această cercetare sumară a Părinților Bisericii Primare, nu avem pretenția unei acoperiri exhaustive. Considerațiile nu pot fi decât selective şi sunt menite să demonstreze originea şi moştenirea patristică a vederilor ortodoxe contemporane asupra Scripturii şi Tradiției.

Sfântul Irineu din Lyon

Sfântul Irineu a fost episcop de Lyon în Galia. El a fost martirizat în timpul persecuțiilor împăratului Septimius Severus (146-211). Opera majoră a Sfântului Irineu este *Împotriva ereziilor (Contra Hæreses*[33]) şi este o prezentare amănunțită a sectelor gnostice eretice care au proliferat în a doua jumătate a veacului al II-lea. O parte a lucrării expune diferitele argumente gnostice şi le combate pe larg prin contra-argumente logice şi filosofice. O a doua parte a lucrării clasifică principiile şi învățătura de bază a credinței ortodoxe creştine şi este menită, în aparență, să fie un fel de contrast față de ereziile enumerate şi descrise anterior. Pe parcursul acestei secțiuni, Sfântul Irineu oferă comentarii valoroase asupra doctrinelor, practicilor şi îndreptarului de credință din secolul al II-lea. Tocmai această discuție despre regula de credință, despre Scriptură şi Tradiție, îi recomandă opera spre cercetare în analiza pe care o facem noi relației dintre Scriptură şi Tradiție în scrierile patristice.

Pentru Sfântul Irineu, problema Scripturii şi a Tradiției este, înainte de toate, una hermeneutică. El vede în manipularea gnostică a Tradiției un caz paradigmatic al inadecvenței Scripturii fără Tradiție. Sfântul foloseşte două imagini destul de surprinzătoare pentru a-şi ilustra punctul de vedere. Mai întâi compară întrebuințarea greşită a Scripturii de către gnostici cu distorsionarea intenționată a operei unui artist:

> Modul lor de a lucra [acela al ereticilor valentinieni] este ca şi cum, când chipul frumos al unui rege a fost construit de un artist priceput dintr-un odor preţios, cineva ar sfărâma în bucăţi această asemănare cu omul, ar pune la loc nestematele şi le-ar potrivi în aşa fel încât să facă din ele forma unui câine sau a unei vulpi…; iar apoi ar susţine şi ar declara că *acesta* a fost chipul frumos al regelui pe care l-a construit artistul priceput, arătând nestematele care fuseseră admirabil potrivite de primul artist…, şi expunând astfel pietrele preţioase, i-ar înşela pe necunoscători… şi i-ar convinge că acea nefericită asemănare a unei vulpi este, de fapt, frumosul chip al regelui[34]

"Dezmembrând adevărul" ("λύοντες τὰ μέλι τῆς ἀληθείας")[35], rupând "ordinea şi legătura"[36] Scripturii, gnosticii, argumentează Sfântul Irineu, înţeleg în mod greşit adevărul Scripturii.

Într-un al doilea exemplu, Sfântul Irineu compară întrebuinţarea gnostică a Scripturii cu plagierea. În vremea sa circulau mai multe poeme pseudo-homerice care, folosind versuri homerice reale, păreau autentice. Totuşi, din moment ce versurile erau scoase din context şi reconstruite arbitrar, erau cu totul artificiale. Despre aceste poeme el pune întrebarea: "Acum, care om simplu la minte, întreb, nu ar fi păcălit de asemenea versuri, ca să creadă că aşa le-a întocmit Homer referindu-se la subiectul respectiv?"[37] Tratând Scriptura în acelaşi mod în care pseudo-homericii au tratat poemele lui Homer, gnosticii schimbă adevărul creştin de la un sens firesc la unul nefiresc ("ἐκ τοῦ *κατα*φύσις εἰς τὸ *παρά* φύσιν [***sublinierea noastră***]"[38]).

Aceste două exemple grăitoare nu lasă nici o urmă de îndoială că, pentru Sfântul Irineu, adevărul creştin fără Tradiţia Bisericii este imposibil. În plus, Tradiţia este pentru el mai mult decât un simplu transfer de datini şi obiceiuri. Tradiţia este constituită de "îndreptarul [canonul] de credinţă [adevăr]" ("κανὼν τῆς ἀληθείας" sau "regula veritatis"[39]), care este primit la botez[40], un fel de perspectivă corectă păstrată "în inimă" (literal, în greacă, "în sine"). Nu este o "credinţă" (un "adevăr") care este despărţită de Botez (o tradiţie a Bisericii), şi nici nu este un îndreptar despărţit de taina Bisericii:

> …Biserica, primind această învăţătură [adevărul creştin de la Apostoli] şi această credinţă [πίστις]…, o păstrează cu grijă… Căci, măcar că limbile lumii nu se aseamănă, totuşi conţinutul … [aceastei] tradiţii este unul şi acelaşi. … Precum soarele, această "creaţie" a lui Dumnezeu, este unul şi acelaşi în toată lumea, tot astfel învăţătura adevărului străluceşte pretudindeni, şi îi luminează pe toţi cei care doresc să vină la cunoştinţa adevărului[41].

Într-adevăr, pentru Sfântul Irineu, Tradiţia şi Scriptura ne vin ca moştenire "in veritate [în adevăr]" şi cu aceeaşi "credinţă dătătoare de viaţă"[42], într-o unitate absolut perfectă.

Sfântul Atanasie cel Mare

Sfântul Atanasie, Patriarhul Alexandriei, a murit în 373. În timpul vieții a combătut cu multă energie ereziile ariene. Arienii adunaseră ceea ce părintele Florovski numeşte "o colecție impresionantă de texte scriptu-ristice"[43] pentru a-şi susține poziția şi tindeau să îşi sprijine argumentele doar pe terenul exegezei biblice. Sfântul Atanasie a început combaterea pretențiilor ariene într-o zonă de atac dinainte stabilită: interpretarea corectă a Scripturii. Sarcina lui a fost să arate că acele citate biblice folosite în sprijinul afirmației ariene că Hristos nu este nici Dumnezeu deplin şi nici om deplin erau exemple de interpretare incorectă. Tradiția a fost încă o dată invocată de Sfântul Atanasie ca mijloc de a cuprinde înțelesul corect al Scripturii ("ὀρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν [în esență, «având modul corect de a gândi»]"[44]).

Totuşi, Sfântul Atanasie nu face apel la Tradiție în calitate de colecție de *dicta* şi afirmații străvechi despre înțelesul corect al Scripturii. Pentru el, Tradiția oferă o perspectivă, o înțelegere a modului în care Scriptura se încadrează într-o schemă mai largă a lucrurilor. Cardinalul Yves Congar (1904-1995), un cercetător heterodox, face o portretizare captivantă a acelei scheme şi arată ce fel de înțeles transmite ea:

> Apostolul Filip a întâlnit un eunuc, un paj al Candachiei, regina Etiopiei, pe drumul de la Ierusalim la Gaza; citea din profetul Isaia şi se întreba la cine se refereau aceste cuvinte ale profetului: "ca un miel spre junghiere s-a adus…"[45]. Când Filip l-a întrebat dacă înțelege ce citea, eunucul a răspuns: Cum aş putea să înțeleg dacă nu mă va călăuzi cineva? (Fapte, 8, 31). Atunci Filip i-a explicat. Dar … nu i-a dat o lecție de ebraică şi nici nu i-a tradus pasajul… . A da înțelesul Scripturii înseamnă a o explica în lumina planului lui Dumnezeu, al cărui punct central este Iisus Hristos[46].

Pentru Sfântul Atanasie, "lumina planului lui Dumnezeu" era "σκοπὸν τῆς πίστεως [orizontul credinței]"[47], mărturia Tradiției Bisericii, izvorul "perspectivei totale a credinței"[48].

Mai mult, Biserica însăşi este pentru Sfântul Atanasie "tradiția [παράδοσις]", "învățătura [διδασκαλία]" şi "credința [πίστις]" pe care "ὁ Κύριος ἔδωκεν, οἱ Ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ Πατέρες ἐφύλαξαν [Domnul a dat-o, Apostolii au propovăduit-o şi Părinții au păstrat-o]"[49]. Biserica Însăşi este suma tuturor tradițiilor: Tradiția cu literă mare. Şi chiar "Scriptura însăşi *pare a fi* subsumată şi inclusă în această «Tradiție…» [*sublinierea noastră*]"[50]. Astfel, pentru Sfântul Atanasie, Scriptura şi Tradiția nu sunt decât componente ale Bisericii, Tradiția mai amplă, "cuprinsul credinței"[51], izvorul mistic al "modului corect de a gândi"[52]. Scriptura şi Tradiția nu-şi dispută autoritatea în Biserică, ar susține Sfântul Atanasie, întrucât ele împreună constituie Tradiția Bisericii, care este întruchiparea autorității.

Sfântul Vasile cel Mare

Sfântul Vasile († 379) este unul dintre cei mai mari luminători cinstiți de Biserica Răsăritului. Fratele său, Sfântul Grigorie († aprox. 395), a ajuns episcop de Nyssa. Sora sa, stareța Macrina († 379), este prăznuită ca sfântă. Şi el însuşi a fost episcop în Cezareea Capadociei. În tinerețe a fost prieten apropiat al Sfântului Grigorie Teologul († 390), cu care a fost coleg de şcoală în Atena. Renunțând la partea sa din averea familiei, Sfântul Vasile a devenit călugăr şi a început o viață strict ascetică. A murit la vârsta de cincizeci de ani. Dintre multele scrieri care ne-au rămas de la el ne interesează în mod deosebit un eseu, *Περὶ τοῦ Πνεύματος*, sau *Despre Duhul* [Sfânt][53]. Aici se ocupă Sfântul de problema Tradiției, a Scripturii şi a autorității în Biserică.

În eseul său, Sfântul Vasile afirmă că există două moduri în care adevărul creştin este transmis mai departe: prin dogmă şi cherigmă (κήρυγμα). "«Dogma» şi «kerygma» [*sic*] sunt două lucruri distincte; prima este urmată în tăcere, cealaltă este vestită întregii lumi"[54]. Profesorul George S. Bebis susține că dogmă şi cherigmă (pe scurt, "mărturie" sau "învățătură") sunt "doi termeni care nu ar trebui explicați în semantica vocabularului teologic contemporan"[55], ci ele reprezintă noțiuni foarte specifice din scrierile Sfântului Vasile. Prin δόγματα, susține Bebis, "se înțelegea în acea vreme τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν, «obiceiurile nescrise»"[56], sau, aşa cum e de părere părintele Florovski, "întreaga structură a vieții liturgice şi sacramentale"[57]. Prin κήρυγμα, Sfântul Vasile înțelege acele lucruri proclamate "întregii lumi"[58], exprimând "exact învățătura şi mărturisirea credinței creştine… în mod liber şi deschis…"[59].

Aşadar avem acum o formulare destul de precisă a problemei Tradiției şi Scripturii ca autoritate în Biserică. Pe de o parte, Sfântul Vasile prezintă δόγματα, sau obiceiurile liturgice ale Bisericii. Printre acestea el include mărturiile de credință de la Botez, doxologia Sfintei Treimi, rugatul înspre răsărit, lepădarea de Satana şi de îngerii lui înainte de Botez, şi alte practici care "vin din acea învățătură tainică şi netipărită pe care părinții noştri au păstrat-o în [*sic*] tăcere"[60]. Pe de altă parte, el opune acestei "tradiții de precepte şi practici nescrise"[61] învățătura Apostolilor transmisă în scris[62]. De fapt, Sfântul Vasile arată existența unei autorități (δόγματα) transmisă "ἀπό τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως [din tradiția tăcută şi mistică]"[63], sau "ἐν μυστηρίω [în taină]"[64], *şi* a autorității Scripturii (κήρυγμα).

Nu ar trebui să presupunem că Sfântul Vasile a văzut vreo diferență între izvoarele scrise şi cele nescrise ale autorității în Biserică. El susține că Tradiția într-adevăr are "τὴν αὐτὴν ἰσχύν [aceeaşi forță (putere)]"[65] ca şi Scriptura. El spune că Tradiția Apostolilor, însumând Tradiția nescrisă şi Scriptura, "nu a fost toată transmisă în formă scrisă"[66]. Despre cei care "strigă în gura mare după o probă scrisă, şi resping tradițiile nescrise ale părinților ca fiind fără valoare"[67], el scrie că scopul lor este să facă "tradiția apostolică una cu pământul"[68] şi să "scuture"[69] stâlpii "adevărului"[70] creştin. Pentru Sfântul Vasile, Tradiția şi Scriptura, δόγματα şi κήρυγμα, tainele liturgice ale Bisericii şi învățătura ei formează o singură autoritate eclezială şi adevărul creştin *de fide*.

Sfântul Ioan Gură de Aur

Sfântul Ioan Gură de Aur (Hrisostom), Arhiepiscopul Constantinopolului, unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii Răsăritene şi autor al celei mai des săvârşite Liturghii ortodoxe, a murit în anul 407. A lăsat un număr monumental de cuvinte de învățătură despre fiecare subiect creştin, de la natura preoției până la lucrări exegetice ample asupra Scrierilor Sfintelor Scripturi. Strălucirea sa ca predicator şi orator este cinstită atât în Biserica Răsăriteană cât şi în cea Apuseană. Poate nici un alt părinte răsăritean nu a fost atât de exhaustiv studiat şi analizat de către heterodocşi datorită popularității lui de-a lungul istoriei Bisericii Ortodoxe. Astfel, operele sale pot fi găsite în multe traduceri şi ediții de calitate, ceea ce face din ele o sursă disponibilă de lectură atât pentru cercetătorii care nu cunosc greaca cât şi pentru cei care stăpânesc la perfecție limba originală a scrierilor Sfântului Ioan Hrisostom.

Nu putem cita decât foarte puțin din scrierile Sfântului Ioan cu referire la problema Tradiției şi a Scripturii ca surse de autoritate. Motivul este convingerea Sfântului Ioan că autoritatea Bisericii este cuprinsă în Scriptură şi Tradiție laolaltă. Pentru el, Tradiția şi Scriptura nu sunt juxtapuse, pentru că Sfântul nu le vede ca fenomene separate în ceea ce priveşte autoritatea eclezială. Să ne oprim mai întâi asupra omiliei a patra la Epistola a doua către Tesaloniceni. Comentând versetul 15 din capitolul 2 al acestei epistole ("Deci, dar, fraților, stați neclintiți şi țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră") el observă următoarele:

> De aici se vădeşte că ei [Apostolii] nu au transmis toate lucrurile prin Epistolă, ci multe lucruri au fost transmise şi în formă nescrisă, şi ambele moduri sunt vrednice de crezare. Prin urmare să ne gândim la tradiția Bisericii ca fiind şi ea vrednică de crezare[71].

Aşadar, pentru Sfântul Ioan Hrisostom, autoritatea comună a Scripturii şi a Tradiției este un lucru evident. Tradiția, într-adevăr, nu are nevoie de nici o justificare: "Παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει [Este Tradiția; nu mai cereți nimic altceva]"[72].

O a doua sursă importantă din comentariul la Tradiție al Sfântului Ioan este omilia a şaptea la Epistola întâi către Corinteni. Aici găsim un argument care scoate în evidență cu subtilitate importanța revelațiilor nescrise, sau pentru care s-a pierdut documentația scrisă. Observând că referirile Sfântului Prooroc Samuel († aprox. 1012 î. Hr.) şi ale Profeților la Hristos, la care Sfântul Pavel face aluzie în Fapte[73], sunt "nu întru totul existente"[74], Sfântul Ioan Hrisostom arată că Sfântul Pavel, "fiind învățat în lege şi *vorbind după Duh*, desigur că ştia totul fără greş [*sublinierea noastră*]"[75]. El scrie şi că Profeții au auzit tainele lui Dumnezeu "nu [cu] urechea «omului»" ci printr-o "«adăugire»…care a fost de la Duh"[76]. Lor "Duhul" le-a arătat "lucruri despre care nici un om nu poate vorbi"[77]; ei au ajuns să aibă "inimă duhovnicească"[78], receptivă la lucruri nescrise şi de neînțeles pentru facultățile cognitive normale ale omului. Pentru Sfântul Ioan, se pare, Scriptura şi toate celelalte revelații sunt supuse scopului dobândirii unei "inimi duhovniceşti", adevăratul îndreptar al autorității şi izvorul "cunoştinței fără greş"[79]. Tradiția şi

Scriptura, ca lucrări împreună ale Duhului şi “legătura strânsă dintre Biserică şi Tradiție”[80], sunt teme din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur la care ne vom întoarce în mod repetat în expunerea care urmează.

Sfântul Vicențiu din Lérin

Sfântul Vicențiu din Lérin († aprox. 450) ne este cunoscut în principal prin cele două comonitorii ale sale (de la latinescul *commonitorium* – literal, “lucru care îți aduce aminte”)[81]. Primul tratat asupra căruia ne-am aplecat în cercetarea noastră s-a păstrat în întregime; al doilea tratat, aparent furat sau pierdut în timpul vieții sale, s-a păstrat doar sub forma recapitulării întregului text făcută de autorul însuşi. Istoricii nu au ajuns la nici un acord privitor la biografia Sfântului Vicențiu. Se presupune în general că a fost călugăr pe insula Lérin (de aici, numele “din Lérin”). Comonitoriile sale pot fi datate destul de corect ca fiind de la 434, din moment ce Sfântul Vicențiu, în a doilea comonitoriu, se referă la Sinodul din Efes (431) ca ținându-se “ante triennium [cu trei ani înainte]”[82] de anul scrierii sale.

Scopul principal al comonitoriilor, aşa cum îl menționează însuşi Sfântul Vicențiu, este să ofere criteriile după care să poată cineva “deosebi adevărul Credinței Soborniceşti de falsitatea depravării eretice”[83]. El oferă două criterii esențiale care se ridică deasupra tuturor celorlalte: “Divinæ legis auctoritate [autoritatea Legii Dumnezeieşti]”[84], prin care se referă la Sfânta Scriptură şi “ecclesiæ catholicæ traditione [tradiția Bisericii Soborniceşti]”[85]. El vede necesitatea invocării Tradiției Bisericii nu pentru că Scriptura este ea însăşi o mărturie incompletă, ci pentru că Scriptura, datorită “profunzimii”[86] ei, poate fi interpretată în moduri diferite de oameni diferiți; ea este “capabilă de atâtea interpretări câți interpreți sunt”[87].

Astfel, C*omonitoriile* Sfântului Vicențiu abordează clar şi decisiv problema autorității Scripturii şi a Tradiției. El ridică o problemă, divergența în interpretarea Scripturii, şi invocă Tradiția drept una din componentele celor două moduri de a ajunge la adevărul Bisericii Catolice. De aici, în esență, Sfântul Vicențiu pledează în favoarea autorității unite a Scripturii şi a Tradiției şi, pe temeiuri hermeneutice, construieşte un argument practic pentru împreună lucrarea lor.

Sfântul Vicențiu nu minimalizează problema unui apel simplu la Tradiție. El recunoaşte prompt că Tradiția însăşi trebuie definită, şi o face în celebra frază: “Teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est [Credem ceea ce este crezut pretutindeni, întotdeauna şi de către oricine]”[88]. Pe scurt, el face apel la ceea ce părintele Florovski categorizează drept “antichitate” şi “consens”[89] în definirea şi verificarea Tradiției. Tradiția, pentru a fi adevărată şi universală, trebuie nu numai să reflecte doar vederile “anticilor”, ci trebuie să refacă drumul până la un consens între antici, şi trebuie să triumfe chiar şi astăzi ca adevărul sobornicesc (“pretutindeni, *întotdeauna*, şi de către oricine [*sublinierea noastră*]”[90]). Nici *antiquitas* şi nici *consensio* nu sunt prin ele însele un criteriu suficient pentru judecarea adevăratei Tradiții.

Părintele Florovski susține că Sfântul Vicențiu apelează la “mintea «comună» a Bisericii”[91] în calitate de centru al Tradiției. Această “minte a Bisericii Soborniceşti”[92] întruchipează, desigur, atât antichitatea cât şi consensul. Ea este *expresia* consensului transmis din vechime prin Părinții Bisericii, este adevărata înțelegere a adevărului creştin. Astfel, pentru Sfântul Vicențiu, nu există nici un conflict între Scriptură şi Tradiție întrucât ambele interacționează pentru a mărturisi adevărul. Aşa cum observă părintele Florovski:

> [Tradiția] … nu a putut adăuga nimic Scripturii. Dar a fost singurul mijloc de a observa şi de a dezvălui adevăratul înțeles al Scripturii. Tradiția a fost, de fapt, interpretarea autentică a Scripturii. Şi în acest sens a co-existat cu Scriptura. Tradiția a fost de fapt “Scriptura corect înțeleasă”[93].

Trebuie să facem nişte observații finale despre întrebuințarea conceptelor de *sobornicitate* şi *consens* la Sfântul Vicențiu. Comentariile părintelui Florovski ne fac să ne opunem, într-adevăr, ideii de consens ca simplă opinie a majorității. El face aceasta referindu-se la “mintea «comună» a Bisericii”[94], ceva care e mai mult decât o formulă numerică. Similar, părintele Florovski vede sobornicitatea sau universalitatea Bisericii ca fiind mai mult decât o “simplă comuniune empirică”[95]. “Καθολική – susține el – aparține nu planului fenomenal şi empiric, ci planului numenal şi ontologic; termenul descrie esența însăşi, şi nu manifestările exterioare”[96]. Dacă ne aplecăm cu oarecare grijă asupra caracterizării pe care părintele Florovski o face sobornicității şi consensului, ajungem să înțelegem într-o lumină nouă modul în

care Sfântul Vicenţiu a conceptualizat legătura dintre Scriptură şi Tradiţie. Argumentul său, poate, nu este propunerea istorică şi geografică naivă că Scriptura este corect interpretată printr-un apel la păreri susţinute “pretutindeni, întotdeauna şi de către oricine”[97]. Mai degrabă, “pretutindeni”, “întotdeauna” şi “oricine” au şi ele dimensiuni numenale şi ontologice (din moment ce constituie ceea ce Sfântul Vicenţiu numeşte “sobornicesc”, concept despre care părintele Florovski a susţinut că nu este simplu empiric). Scriptura şi Tradiţia, prin urmare, există într-o unitate desăvârşită, nu datorită unei nevoi externe de conformitate în interpretarea Scripturii, ci datorită unei unităţi ne-empirice, duhovniceşti, între Scriptură – ca şi cuvântul drept – şi Tradiţie – ca receptarea corectă a acelui cuvânt.

Sfântul Ioan Damaschin

Sfântul Ioan Damaschin a murit în jurul anului 749. A fost fiul unui creştin şi, chiar de pe când era mirean, a scris tratate despre Sfintele Icoane (aprox. 730), în opoziţie cu tendinţele iconoclaste din vremea împăratului Leon al III-lea Isaurul (aprox. 675-741). Mai târziu a devenit monah la Mănăstirea Mar Sabba (Sfântul Sava) de lângă Ierusalim şi şi-a petrecut acolo restul vieţii studiind şi scriind. A fost hirotonit preot de către Patriarhul Ierusalimului şi este cu multă evlavie cinstit de Biserica Răsăritului pentru frumuseţea operei sale în versuri şi în proză şi pentru elocinţa predicilor sale. Învăţaţii apuseni, polemizând, tind să îl acuze pe Sfântul Ioan de puţină originalitate, caracterizându-l drept un simplu “compilator” datorită faptului că s-a folosit de mărturia Părinţilor de dinaintea lui (cum sunt Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigore Teologul şi Sfântul Grigorie de Nyssa). Totuşi ortodocşii, după cum vom vedea în curând, privesc într-o altă lumină aderarea sa la Tradiţia patristică.

În tratatul *O expunere exactă a credinţei ortodoxe*[98], Sfântul Ioan Damaschin explică modul în care înţelege el autoritatea Scripturii şi a Tradiţiei în Biserică. Argumentele sale sunt deosebit de valoroase întrucât, aşa cum pe bună dreptate a remarcat Vladimir Lossky (1903–1958), Sfântul Ioan, în teologia sa, “a recapitulat doctrinele perioadei hristologice, adică ale primelor şapte secole …”[99]. Prin urmare, poziţia sa reprezintă o afirmaţie inspirată din Părinţii Bisericii Primare, o expresie a acelui *consensus Patrum.* La modul cel mai simplu, această poziţie este că atât Scriptura cât şi Tradiţia sunt izvoarele credinţei creştine. Aşa cum scrie Sfântul Ioan în *Expunerea* sa:

> … [Credinţa] este dublă. Căci *credinţa vine prin auz.*[100] Căci auzind dumnezeieştile Scripturi credem în învăţătura Duhului Sfânt. Ea este desăvârşită prin toate lucrurile plăcute lui Hristos, credinţa în lucrarea duhovnicească, cultivarea evlaviei şi îndeplinirea poruncilor Aceluia Care ne-a mântuit. Căci cine nu crede după tradiţia Bisericii soborniceşti… este un necredincios[101].

Mai mult, învăţătura Duhului Sfânt “asigură unitatea îndoitei procesiuni a credinţei; căci, într-adevăr, această credinţă este deasupra împărţirii pe categorii făcute de “judecăţi omeneşti şi fireşti”[102]. Atât Scriptura cât şi Tradiţia se nasc din harul Duhului Sfânt, susţine Sfântul Ioan, poziţia sa fiind un ecou la o temă care datează cel puţin din secolul al treilea[103].

Profesorul Bebis, scriind despre concepţia Sfântului Damaschin despre Scriptură şi Tradiţie, se referă la presupusa problematică omilie a doua la Adormirea Pururea Fecioarei Maria. În acest text, Sfântul Ioan descrie amănuntele morţii şi ale îngropării Maicii Domnului, mărturisind că relatarea sa nu se află în Scriptură, ci că este o informaţie transmisă ἐξ ἀρχαίας καὶ ἀληθεστάτης παραδόσεως [din vechea şi adevărata tradiţie]”[104]. Aşa cum afirmă Bebis, acestă mărturisire pare să sugereze că Sfântul Ioan are în vedere *două* tradiţii, povestirea negăsindu-se în “sfânta şi de Dumnezeu inspirata Scriptură”[105], ci în “vechea şi adevărata tradiţie”[106], o a doua tradiţie în afară de Scriptură. Apelând la ideile Sfântului Ioan din *Expunere,* Bebis face aceleaşi observaţii ca şi noi şi susţine că, de fapt, Sfântul Ioan nu a conceput Tradiţia separat de Scriptură: “…În mintea Sfântului Ioan, Scriptura şi Tradiţia nu sunt două lucruri diferite. Ambele sunt daruri ale Duhului Sfânt”[107]. Prin urmare, pentru Sfântul Ioan Damaschin, Scriptura şi Tradiţia au atribute comune şi au acelaşi izvor în inspiraţia Duhului Sfânt. Fie că adevărul este transmis prin “de Dumnezeu inspirata Scriptură” sau prin “vechea şi adevărata tradiţie”[108], el rămâne unul şi acelaşi.

Scriptura, Tradiția şi Biserica Primară: mărturia patristică

După cum am observat deja, pentru a formula o poziție teologică, teologia ortodoxă recurge la consistenta, de Dumnezeu inspirata mărturie a Sfinților Părinți. Perspectiva Părinților biruie mereu, şi Biserica se cutremură întotdeauna în fața autorității lor. *Consensus Patrum* constituie mintea şi conştiința Bisericii şi, aşa cum a observat Episcopul Gherasim de Abydos, doar în acea "conştiință generală a Bisericii (ἡ γενικὴ συνείδησις τῆς ἐκκλησίας)"[109] poate fi găsit izvorul credinței ortodoxe.

În secțiunile precedente am încercat să prezentăm scrierile patristice care prezintă perspectiva din care Biserica Răsăritului a înțeles autoritatea Scripturii şi a Tradiției. Tratarea acestui subiect nu a fost completă. Într-adevăr, pe lângă Părinții citați, am fi putut invoca mărturia Sfântului Ignatie din Antiohia (†108), a Sfântului Policarp din Smirna, a Sfântului Justin Martirul († 166), a Sfântului Clement din Alexandria († aprox. 215), *et. al.* Dacă i-am fi citat şi pe ei am fi accentuat şi mai mult poziția noastră, anume că Părinții Bisericii Primare au fost de acord în ceea ce priveşte învățătura lor despre Scriptură şi Tradiție. Dr. Nikos A. Nissiotis a observat că:

> Putem …insista asupra faptului că în Biserica Primară, ca şi mai târziu în Biserica Apostolică [ambele perioade fiind incluse în lucrarea de față sub denumirea de Biserica Primară] a existat o unitate absolută între Biblie şi Tradiție… Părinții apostolici … [au lucrat]… fără a opune Biblia Tradiției[110].

"Insistența" lui Nissiotis asupra autorității comune a Scripturii şi a Tradiției, în mărturia patristică, este o perspectivă pe care acum o vom dezvolta.

Capitolul 3
PERSPECTIVE APUSENE ASUPRA SCRIPTURII ŞI TRADIŢIEI[111]

Am stabilit până acum perspectiva din care teologii ortodocşi abordează Scriptura şi Tradiţia. Să reluăm cele două aspecte esenţiale ale acestei perspective. Mai întâi, am observat că mărturia patristică, aşa numitul *consensus Patrum*, este însuşi canonul teologiei ortodoxe. Biserica Răsăritului recurge la Sfinţii Părinţi pentru a înţelege Scriptura şi Tradiţia. În al doilea rând, recurgând la Părinţi, Biserica vede şi "insistă" asupra mărturiei consensuale a Bisericii Primare referitoare la unitatea Scripturii şi a Tradiţiei ca izvoare ale autorităţii ecleziale[112]. Ar trebui să fie clar că aceste două principii lasă deschisă o problemă şi mai mare. Admiţând că Răsăritul lucrează de pe premisa că Scriptura şi Tradiţia formează o singură autoritate în Biserică, rămâne să explicăm doar cum Scriptura şi Tradiţia sunt, de fapt, înrudite. Care este natura unităţii lor? Ce poziţie teologică faţă de Scriptură şi Tradiţie, pe scurt, se poate dobândi în mod corect din perspectiva acestui *consensus Patrum*?

Înainte de a ne ocupa direct de încercările teologice contemporane de a defini poziţia ortodoxă, suntem obligaţi încă o dată să ne întoarcem la un context comparativ şi să lărgim orizontul cercetării noastre. Ar fi inutil să încercăm să captăm viziunea ortodoxă unică asupra Scripturii şi a Tradiţiei fără a o plasa în contextul vederilor protestante şi romano-catolice asupra problemei. O poziţie unică şi foarte complexă nu se poate recunoaşte decât prin contrast şi comparaţie. Mai mult, aşa cum vom susţine în capitolul de faţă, o încercare de a izola poziţia ortodoxă asupra Scripturii şi Tradiţiei ca izvoare ale autorităţii ecleziale este primejdioasă. Din păcate, aşa cum vom vedea în continuare, o mare parte din teologia ortodoxă contemporană abia dacă depăşeşte stadiul de simplă adaptare a perspectivelor teologice apusene, ceea ce duce la o confuzie a poziţiei ortodoxe *bona fide*. Pentru a susţine inadecvenţa acestei teologii adaptaţionale, trebuie să înţelegem presupunerile din care ea se inspiră. Prin urmare, un context comparativ este indispensabil.

Ar trebui observat, în acest punct, că scopul nostru în urmărirea unui curs comparativ nu este să prezentăm pe larg poziţiile teologice apusene asupra autorităţii Scripturii şi a Tradiţiei. Dorim doar să identificăm perspectivele generale din care sunt formulate poziţiile protestantă şi romano-catolică, cu scopul de a identifica din nou influenţa lor asupra a ceea ce am numit teologia ortodoxă "adaptaţională". Diferitele poziţii care pot fi deduse din aceste perspective, şi care reprezintă spectrul poziţiilor din teologia apuseană, nu pot primi aici atenţia noastră. Le trecem doar în revistă şi admitem limitările demersului nostru.

Perspectiva protestantă

Am remarcat în capitolul întâi că a vorbi de o "poziţie protestantă" asupra oricărui subiect este un lucru imprecis. Protestantismul cuprinde credinţe prea multe şi prea diverse pentru a putea fi caracterizat printr-o singură formulă. Similar, este greu să se ajungă la o afirmaţie corectă referitoare la perspectivele protestante asupra Scripturii şi Tradiţiei ca surse de autoritate în bisericile lor. Lucrul cel mai bun pe care îl putem face în această dilemă este să ne restrângem consideraţiile în principal la cele două mişcări reformate proeminente din punct de vedere istoric, acelea ale lui Martin Luther (1483-1546) şi Jean Calvin (1509-1564). Cel puţin, afirmaţiile lor despre Scriptură şi Tradiţie au făcut din Luther şi Calvin surse importante de doctrină în formularea contemporană a poziţiilor luterane şi calvine asupra acestui subiect. Iar grupările luterane şi calvine constituie, fără îndoială, cea mai mare parte a protestantismului de astăzi. Desigur, o privire sumară nu poate justifica marea diferenţă de opinii chiar din cadrul *acestor* cercuri denominaţionale; dar să sperăm că ea poate oferi perspectivele din care izvorăsc numeroasele opinii amintite. Aceste perspective, deşi limitate în sensul pe care l-am precizat, vor da un orizont comparativ discuţiei noastre.

Poziția luterană. Ca element de interes istoric, am putea observa că atitudinea lui Luther față de autoritatea Scripturii şi a Tradiției nu a fost una care s-a dezvoltat într-un moment anume al vieții sale. Într-adevăr, ea s-a conturat de-a lungul mai multor ani. Aşa numitul "principiu al Reformei *sola Scriptura* [doar Scriptura]", aşa cum îl numeşte un scriitor, "nu a fost exprimat în forma sa finală până în 1520"[113]. În vreme ce lucrările teologice timpurii ale lui Luther, cursurile sale despre psalmi (1513-1515), vădesc o puternică dependență de Scriptură, ele nu contestă în nici un fel Tradiția bisericească. De fapt, stilurile sale hermeneutice şi exegetice sunt tipice pentru Evul Mediu. Abia mai târziu autoritatea Scripturii a înlocuit-o în totalitate pe aceea a Tradiției. După descrierea pe care E. J. Taylor o face acestei dezvoltări graduale a poziției lui Luther:

> Eşecul papalității de a răspunde apelului său l-a dus pe Luther, în etape succesive, la o poziție de pe care a provocat, pe baza Scripturii doar, instituția divină şi autoritatea funcției papale. Experiența proprie l-a învățat că Dumnezeu vorbeşte direct, prin cuvântul Său scris, inimii credinciosului şi din experiența sa a purces să clădească un nou criteriu al autorității. Astfel, însăşi măreția geniului său religios l-a dus la respingerea formelor contemporane ale autorității bisericeşti şi la o anumită intoleranță bruscă față de Tradiție[114].

Forma finală a atitudinii lui Luther față de Scriptură şi autoritate este destul de bine reprezentată în tratatul său despre preoție, adresat "Ilustrului senat şi poporului din Praga"[115]. Vorbind despre tunderea şi mirungerea baptismală săvârşită de preoți, Luther respinge practica ca fiind o "superstiție"[116], susținând doar acele practici care sunt pur scripturistice:

> Ne interesează calea curată şi adevărată, prescrisă în Sfânta Scriptură, şi puțin ne preocupă întrebuințarea sau ce au spus sau au făcut părinții în această problemă. Am spus deja suficient de clar că de acum înainte nici nu se cade, nici nu ar trebui şi nici nu am voi să fim legați de tradiții omeneşti, oricât de sfinte şi de bine privite ar fi ele…[117].

Mai târziu, în alt pasaj, Luther exprimă clar ideea că numai Scriptura, şi nu tradițiile "încuviințate doar prin folosință de-a lungul veacurilor şi de către mulțime"[118], poate fi o bază suficientă pentru autoritate în Biserică. El susține că şi atunci când o "inovație" este "foarte recentă…, dacă ne luminează şi ne porunceşte aici Cuvântul lui Dumnezeu, iar nevoia sufletului ne obligă, atunci noutatea lucrului nu ar trebui să ne afecteze deloc, ci ar trebui să ne intereseze măreția Cuvântului"[119].

Ar fi o neglijență din partea noastră dacă am părăsi aici discuția asupra lui Luther, părând să sugerăm că este *in toto* perspectiva din care s-ar inspira teologia luterană contemporană. De fapt, în argumentele sale, Luther nu renegă total Tradiția. Într-un loc vorbeşte cu compătimire despre un obicei de demult (din nou, tunderea şi mirungerea baptismală) ca fiind "abolite şi distruse de exemplele contrare şi de învățăturile păguboase ale papiştilor"[120]. Luther pare să fie preocupat mai mult de abuzarea de Tradiție decât de insuficiența ei ca sursă de autoritate. În plus, aşa cum o persoană cu autoritate a afirmat în mod corect, antropologul luteran Philipp Melanchthon (1497-1560) prezintă o perspectivă asupra Tradiției care izvorăşte, poate, din poziția luterană curățată de penița întrucâtva polemică a lui Luther. Melanchthon, de fapt, susține că Părinții Bisericii primare au fost oameni sfinți şi că, trăind atât de aproape în timp de Hristos şi de Apostoli, s-ar putea presupune că scrierile lor exprimă fidel mărturia Scripturii[121]. Deşi ar trebui să reținem această perspectivă mai largă asupra Tradiției din cadrul teologiei luterane, nu ar trebui ca, din greşeală, să o luăm drept un principiu ce micşorează autoritatea preceptului "doar Scriptura", care rămâne perspectiva luterană de bază.

Poziția calvină. În scrierile lui Calvin găsim o repudiere clară a autorității Tradiției bisericeşti şi o la fel de evidentă aprobare a ascendenței absolute a autorității Scripturii. În lucrarea *Despre necesitatea reformării Bisericii*, Calvin susține că tradițiile ecleziale apusene, cum ar fi postul de carne vinerea şi celibatul preoților, sunt doar născociri omeneşti, chiar împotriva legii Scripturii:

> Căci unde este incomparabila măreție a lui Dumnezeu, după ce omul muritor a fost ridicat la o asemenea înălțime încât legile lui întrec poruncile veşnice ale lui Dumnezeu? Nu spun că un apostol a descris înfrânarea de la carne şi interzicerea căsătoriei drept o învățătură a diavolilor (I Tim. 4, 1-3). Acesta este desigur un lucru rău; dar hula cea mai mare e să-l pui pe om deasupra lui Dumnezeu[122].

Mai departe, în alt eseu, el afirmă că “adevărata religie a fost toată pervertită prin ținerea poruncilor omului”[123], şi atrage atenția că prin “avertizări care vin din experiența comună…, suntem şi mai mult întăriți să nu trecem granițele Scripturii”[124].

Respingerea Tradiției de către Calvin este făcută, într-un fel, pe temeiuri hermeneutice. Scriind despre Conciliul din Trent, el adresează cuvinte incredibil de dure membrilor conciliului - “acei fii degenerați şi bastarzi ai Scaunului Romei, adică marea desfrânată…”[125]. El s-a simțit ofensat de pretenția tridentină că Scriptura trebuie interpretată de “sfânta maică Biserica”[126], argumentând că oricărui “vis de babă”[127] i s-ar putea da crezare pe baza autorității interpretative a Bisericii. Şi deşi recunoaşte că unele tradiții pot fi de origine apostolică, el afirmă totuşi că altele sunt “nevrednice”[128] de această recunoaştere. Astfel, susține el, a accede la autoritatea Tradiției conduce potențial la aceleaşi abuzuri generate de recunoaşterea autorității interpretative a Bisericii însăşi. Mai mult, din moment ce autoritatea interpretativă a Bisericii derivă adesea din mărturia Tradiției, Calvin implicit neagă însăşi autoritatea Tradiției prin tăgăduirea autorității interpretative a Bisericii.

Contestând autoritatea interpretativă a Bisericii şi autoritatea Tradiției, Calvin aduce împotriva lor mărturia unică a Scripturii. El pretinde că adevărul Scripturii este evident în Scriptura însăşi, şi că folosul hermeneutic al Tradiției Bisericii (sau al autorității Bisericii în general) este înlocuit de Cuvântul lui Dumnezeu, întrucât adevăratul său înțeles este descoperit de Duhul Sfânt:

> …[Calvin] a înțeles că originea şi caracterul dumnezeiesc al Scripturii nu depind de vreun certificat recunoscut de atestare de la vreo ierarhie bisericească, ci de activitatea Duhului Sfânt care poate singur să îl asigure pe credincios că aceste scrieri nu sunt altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu. S-a spus astfel că Scriptura nu e doar arhiva dumnezeiască păstrată cu grijă, spre consultare la nevoie, pentru a descoperi ceea ce Dumnezeu a vorbit cândva profeților şi apostolilor, ci şi o rostire imediată a Duhului[129].

Pentru Calvin, Duhul Sfânt se află în Scriptură, Cuvântul lui Dumnezeu, şi în creştinul individual care, prin lucrarea Duhului, poate, cu darurile minții sale, să recunoască dreapta interpretare a Scripturii şi să se bizuie pe singura ei autoritate şi suficiență pentru mântuire.

Ortodoxia şi perspectiva protestantă

Am subliniat că perspectiva ortodoxă asupra autorității Scripturii şi a Tradiției se remarcă prin canonul teologic al apelului la *consensus Patrum* şi prin afirmația că Biserica Primară a conceput Scriptura şi Tradiția într-o unitate învestită cu autoritate. O astfel de perspectivă este divergentă față de cele două perspective protestante pe care le-am înfățişat. În primul rând, pentru că “despărțirea [Tradiției] Părinților de restul vieții Bisericii este străină de teologia ortodoxă”[130], nici “*Sola Scriptura*… [şi nici]… *Sola Traditio* nu au nici un loc în schema teologiei ortodoxe”[131]. Mai mult, întrucât separarea Scripturii de Tradiție este de neconceput în Răsărit, însăşi noțiunea artificială de Scriptură întâlnită în formulările luterane şi calvine este străină de perspectiva teologică ortodoxă.

Biserica Ortodoxă nu are obligația de a-şi susține teologia în conformitate cu afirmațiile protestante că Duhul Sfânt vorbeşte prin Scripturi. Pentru lumea ortodoxă, Sfinții Părinți, Tradiția, Scripturile, Biserica însăşi sunt, într-o unitate perfectă, izvoarele adevărului. Un element nu poate fi despărțit de altul, şi nici nu poate un singur element să-şi asume autoritatea unică, separat de, şi mai presus de interacțiunea sa, ca parte, cu celelalte elemente. Prin urmare, ecleziologia ortodoxă nu poate niciodată să admită că lucrarea Duhului Sfânt este concentrată sau prezentă exclusiv într-un singur aspect al Bisericii. Biblia şi Tradiția, sau autoritatea Bisericii sunt, aşa cum a afirmat profesorul Nissiotis, în “unitate absolută”[132]. O biserică în afara acestei unități nu este Biserică Ortodoxă; Scriptura în afara acestei unități nu este Scriptura aşa cum o receptează Biserica Ortodoxă. Într-adevăr, *sola Scriptura*, în orice împrejurare, este o formulă de neconceput pentru Biserica Ortodoxă.

Perspectiva romano-catolică

Perspectiva romano-catolică asupra Scripturii şi Tradiției a fost specificată formal în secolul al şaisprezecelea. Conciliul din Trent, rezumând modul în care erau receptate Scriptura şi Tradiția în

Biserică, recunoaşte dubla lor autoritate:

> Adevăruri şi îndreptare de purtare mântuitoare … sunt cuprinse în cărțile scrise şi în tradițiile nescrise, care … au ajuns până la noi, transmise, ca să spunem aşa, din mână în mână… Urmând apoi exemplele Sfinților Părinți drept-credincioşi, Biserica primeşte şi cinsteşte cu evlavie şi cucernicie toate cărțile Vechiului şi Noului Testament, căci unul Dumnezeu este autorul amândurora; de asemenea tradițiile, fie că se referă la credință sau la morală, sunt cinstite pentru că au fost dictate fie oral de Hristos, fie de Duhul Sfânt, şi păstrate în Biserica catolică prin succesiune neîntreruptă[133].

Referitor la Scriptură şi Tradiție în Biserica Romană contemporană, Yves Congar afirmă că "iconomia, care exprimă voia lui Dumnezeu, include atât Tradiția cât şi Scriptura…"[134]. El subliniază de asemenea că adevărul creştin este transmis "prin mijlocirea Tradiției [,] acea … metodă de comunicare … cea mai esențială pentru Biserică"[135], şi că dacă Scriptura nu ne-ar fi fost cunoscută, Tradiția "ar fi fost de ajuns dacă ar fi existat doar ea"[136].

În continuare, cardinalul Congar face o deosebire funcțională între Scriptură şi Tradiție. El compară rolul Scripturii în Biserică cu "acela jucat în păstrarea monumentelor antice de ceea ce se numeşte mărturie: *testis, tertius,* un al treilea element care rămâne fix şi serveşte la măsurarea dezvoltării celorlalte … [elemente]"[137]. Biserica, aşadar, "îşi verifică şi îşi dovedeşte învățătura prin Scriptură"[138]. În mod similar, afirmă Congar, Tradiția eclezială interpretează Scriptura. Şi în vreme ce "Tradiția învăluie şi transcende Scriptura"[139], cele două sunt legate în întregime.

Nu ar trebui să se presupună că în viziunea romano-catolică Scriptura şi Tradiția constituie, în unitatea lor, autoritatea reală a acestei Biserici. Înțelegem întrucâtva ce înseamnă autoritate eclezială în vestita declarație a Fericitului Augustin că "din partea mea, nu ar trebui să cred Evanghelia decât ca fiind motivată de *autoritatea* Bisericii Soborniceşti [*sublinierea noastră*]"[140]. El nu apelează la *consensus Patrum* sau la Sfânta Tradiție, ci la "auctoritas [autoritatea]"[141] Bisericii. Şi se pare că apelează la o autoritate mai generală. Această autoritate generală a ajuns să fie interpretată în Biserica Romano-Catolică drept *magisterium* – autoritatea de învățătură a Bisericii. Prin această autoritate se decid problemele ecleziale. Aşa cum "Tradiția învăluie şi transcende Scriptura"[142], tot astfel *magisterium* cuprinde atât Scriptura cât şi Tradiția, devenind criteriul final al adevărului "cu referire la Scriptură şi Tradiție"[143].

Trebuie, aşadar, să înțelegem Scriptura şi Tradiția în gândirea romano-catolică ca fiind două canale ale autorității care se varsă în mai marele *magisterium* al Bisericii. Relația lor este corect înțeleasă doar în lumina autorității de învățătură a Bisericii. Şi autoritatea de învățătură a Bisericii poate fi corect înțeleasă doar aşa cum este înțeleasă papalitatea. Urmând doctrina lui John Henry Newman (1801-1890) despre Tradiție, Günter Biemer susține că

> …[Nici] o altă autoritate nu există cu excepția aceleia a infailibilului *magisterium.* Doar prin acest dar al infailibilității Bisericii se poate justifica, în ultimă instanță, transmiterea învățăturii din generație în generație, prin mijlocirea tradiției[144].

Observând că, în scrierile sale din tinerețe, cardinalul Newman a făcut deosebirea între conceptele de *infailibilitate a Papei* şi *infailibilitate a Bisericii,* Biemer susține că aceste două concepte sunt de fapt "legate în mod esențial"[145] şi că "infailibilitatea papei semnalează locul unde infailibilitatea Bisericii este întrupată"[146].

Autoritatea Bisericii, aşa cum este ea manifestată în infailibilitatea Papei, introduce o perspectivă asupra Scripturii şi Tradiției care este exclusiv romano-catolică. Papalitatea vine să reprezinte autoritatea virtuală a însăşi Scripturii şi Tradiției. Prin urmare, Papa Pius al IX-lea (1792-1878), într-o scrisoare către Arhiepiscopul de Cologne (datată la 28 octombrie 1870), susține că definirea unei dogme de către Papă este în ea însăşi o dovadă suficientă pentru tot ceea ce este întemeiat în Scriptură şi Tradiție[147]. Pe scurt, însăşi autoritatea papalității mărturiseşte adevărul Scripturii şi al Tradiției. Acest *magisterium* al papalității este de fapt dincolo de mărturia oferită de *consensus Patrum* (Tradiția, aşa cum am definit-o noi în parte) şi de limitele Scripturii. După declarația răsunătoare a Papei Pius al IX-lea, "La Traditione sono io" [Tradiția sunt eu]"[148], papalitatea devine o tradiție deasupra şi dincolo de cuvânt, aşa cum l-am înțeles noi, mergând dincolo de unitatea tridentină a Scripturii şi a Tradiției şi vorbind de o mai mare autoritate, *magisterium*-ul suprem.

Ar fi o greşeală să ne oprim aici în considerațiile noastre referitoare la perspectiva romano-catolică asupra Scripturii şi Tradiției. Am sugerat că poziția romano-catolică cuprinde patru elemente: mai întâi, declarația de la Trent referitoare la unitatea Scripturii şi a Tradiției; în al doilea rând, distincția dintre Scriptură şi Tradiție la nivel funcțional, în care Tradiția dobândeşte ascendență față de Scriptură; în al treilea rând, autoritatea *magisterium*-ului care se ridică deasupra autorității Tradiției şi Scripturii; şi în ultimul rând, întruchiparea *magisterium*-ului în Papalitate. Totuşi, perspectiva formată de aceste patru elemente este adesea disputată în gândirea contemporană romano-catolică. Chiar al doilea Conciliu de la Vatican, de exemplu, (printr-un vot majoritar de două treimi, la 20 noiembrie 1962), nu a reuşit să adopte formula tridentină a Scripturii şi Tradiției ca "două izvoare ale revelației"[149]. În plus, Josef Ruprecht Geiselmann de la Universitatea din Tübingen a sugerat că, la o analiză finală, Tradiția nu cuprinde Scriptura, dar Tradiția toată are cel puțin o bază scripturistică implicită[150]. În sfârşit, nu e nevoie să expunem amănunțit mişcările populare împotriva infailibilității papale (şi apelul concomitent la autoritatea conciliară sau episcopală) care macină Biserica Romană modernă. Lăsând la o parte aceste replici din urmă, perspectiva romano-catolică, aşa cum am prezentat-o noi, încă predomină ca atitudine consensuală în această Biserică. Astfel, noțiunea lui Congar despre Tradiție, aşa cum am prezentat-o mai sus, este astăzi în mare măsură perspectiva savantă standard în catolicism.

Ortodoxia şi perspectiva romano-catolică

În capitolele următoare vom vedea că pentru ortodocşi, Scriptura şi Tradiția, aşa cum există ele într-o anume unitate pnevmatică, nu pot fi opuse sau subsumate de o noțiune mai amplă a autorității ecleziale, cum este *magisterium*-ul în concepția romano-catolică. Aşa cum observă o persoană cu autoritate în domeniu, spiritul creştin al Răsăritului a fost dintotdeauna, "mai speculativ, mai mistic şi mai pasiv"[151], în vreme ce acela al Apusului a fost "activ, pragmatic, legal [şi] politic"[152]. În consecință, e de neconceput în Răsărit să se separe elementele autorității Bisericii (aşa cum am subliniat în discuția noastră despre obiecțiile ortodoxe la dihotomizarea protestantă a Scripturii şi a Tradiției în entități separate[153]), şi e şi mai puțin probabil să se conceapă existența unei autorități supreme deasupra Tradiției şi Scripturii, altfel decât într-un mod complet mistic. Un concept al autorității care ar putea da naştere, fără rezerve atente, la "sloganuri polemice, precum «Biserica e înaintea Bibliei»"[154] sau care prevede un *magisterium* personal, este pur şi simplu prea asemănător unui aranjament bazat pe lege, pentru a fi acceptat în Biserica Răsăriteană.

Prin urmare, trebuie sa avem grijă să nu atribuim Bisericii Răsăritene un *presupus acord* cu Biserica Romano-Catolică asupra Scripturii şi Tradiției, aşa cum obişnuiesc să o facă articolele din enciclopedii şi ecumeniştii necunoscători ai problemei. Este absurd să presupunem că, întrucât Bisericile Răsăriteană şi Apuseană au moştenit de la Biserica Primară o credință comună în Scriptură şi Tradiție ca surse unite de autoritate, ele au primit această credință în acelaşi mod. Cu asemenea presupuneri, am susținut noi, "persistă un concept vag şi adesea slab articulat al dezvoltării paralele, aparent necompromis de propria sa insuficiență"[155]. Paralelismul, în mod sigur, ascunde cazurile de dezvoltare divergentă şi maschează în egală măsură distincțiile subtile care alcătuiesc divergențele dintre tradițiile teologice ortodoxă şi romano-catolică.

Trebuie doar să subliniem dezvoltarea *magisterium*-ului papal ca un caz de evoluție divergentă a Bisericilor Răsăriteană şi Apuseană. Unitatea Scripturii şi a Tradiției în Ortodoxie a evoluat spre o afirmare a celor două elemente aşa cum au mărturisit şi au întruchipat ele autoritatea mistică a Bisericii. În catolicismul roman, unitatea Scripturii şi a Tradiției s-a dezvoltat în strânsă legătură cu puterea papalității. Scriptura şi Tradiția au fost astfel schimbate în Biserica Latină, prin aceea că ele nu mai întruchipau autoritatea eclezială, ci au devenit elemente juxtapuse acelei autorități. Unitatea Scripturii şi a Tradiției a ajuns să slujească doctrinei papale, concepută drept autoritate politică, o "idee a supremației jurisdicționale"[156], aşa cum scrie un autor. În Răsărit, o astfel de autoritate este necunoscută, exceptând cazul când are un înțeles exterior[157]. Dar adevărata autoritate, acțiunea Duhului Sfânt aşa cum a fost ea dovedită în revelația unită a Scripturii şi a Tradiției, este întru totul mistică. Astfel, cu mare chibzuință (din moment ce punctul lui de vedere poate fi înțeles greşit), am putea cita afirmația lui Josef Lukl Hromádka (1889-1969) care spune că: "Nici măcar Hristos nu ar trebui înțeles şi privit ca o autoritate față de care Biserica este subordonată"[158] (în mod juridic – n. ed.). Principalele nemulțumiri ale ortodocşilor față de perspectiva romano-catolică asupra unității Scripturii şi a Tradiției țin de duhul în care această

unitate ajunge în Biserica Romană. În înțelesul cel mai strict, nu există paralele fundamentale între perspectivele Bisericii Ortodoxe şi cele ale latinilor; căci aceştia din urmă recepteazã Scriptura într-o inter-legătură formulată în termeni de lege, pe când primii o primesc într-o unitate mistică inefabilă.

Capitolul 4
SCRIPTURA ŞI TRADIȚIA ÎN ORTODOXIE

Să trecem acum la problema autorității Scripturii şi a Tradiției în gândirea teologică ortodoxă răsăriteană contemporană. Am subliniat în repetate rânduri că teologii ortodocşi consideră că autoritatea bisericească încorporează atât Scriptura cât şi Tradiția şi recurg la mărturia patristică pentru a susține această perspectivă. Am făcut de asemenea observația că această perspectivă, singură, nu abordează chestiunile importante privitoare la relația dintre Scriptură şi Tradiție şi la poziția precisă asupra autorității comune a Scripturii şi a Tradiției care poate fi dedusă din consensul patristic. Aceste chestiuni din urmă constituie substanța capitolului de față.

Care este – ne întrebăm – poziția ortodoxă precisă asupra unității Scripturii şi a Tradiției aşa cum încadrează ele autoritatea Bisericii? Am putea presupune, din natura consensuală a perspectivei din care abordează subiectul cercetătorii ortodocşi, că gândirea modernă ortodoxă ar oferi o singură poziție printr-un acord reciproc asupra autorității Scripturii şi a Tradiției. La urma urmei, din moment ce canonul ortodox al teologiei este întotdeauna standardul de credință mărturisit de consensul Părinților, ar părea rezonabil să întâlnim aceeaşi unanimitate în gândire printre teologii ortodocşi. Din păcate, nu aşa stau lucrurile. După cum am precizat în capitolul anterior, o mare parte a teologiei ortodoxe contemporane este influențată de considerațiuni care se potrivesc mai mult perspectivelor teologice apusene. Invocarea unor modele de gândire străine prin natură viciază orice consens în opinii, care altfel ar fi putut caracteriza poziția ortodoxă. Acest obstacol în calea considerațiunilor noastre referitoare la poziția ortodoxă asupra Scripturii şi Tradiției este unul pe care trebuie să îl semnalăm înainte de a începe prezentarea pe scurt, individuală, a teologilor contemporani.

Există astăzi două şcoli de teologie în Ortodoxie. Pe prima am numit-o şcoala teologiei "adaptaționale" sau "acomodaționale", puternic influențată de problematica teologiei din Apus. Cealaltă este şcoala ideală, clasică sau tradițională, de la care ne putem aştepta la acelaşi ton consensual implicit în respectul şi aprecierea ortodocşilor pentru *consensus Patrum.*

Într-un eseu foarte provocator, Christos Yannaras (pe care, de altfel, l-am putea considera un prizonier al mai multor noțiuni străine de Ortodoxia adevărată) a afirmat că prima şcoală îşi are originea în scolasticismul apusean şi reprezintă o influență care a intrat în teologia greacă de astăzi odată cu înființarea, în secolul al nouăsprezecelea[159], a facultăților teologice după model german, după eliberarea Greciei de sub ocupația turcă. Această observație este corectă. În general, efectul acestei influențe asupra gândirii ortodoxe a fost foarte mare şi asemenea influențe au făcut incursiuni apatice şi regretabile în domeniul teologiei ortodoxe clasice.

Şcoala clasică de teologie ortodoxă, cea de-a doua tradiție teologică pe care am menționat-o, liberă de influența teologiei sistematice apusene, este o tradiție unică, aflată doar în Răsăritul creştin. Aşa cum remarcă Yannaras:

> …[în] Biserica şi tradiția Ortodoxă, *teologia* are un înțeles foarte diferit de cel pe care noi [în Apus, adică] i-l dăm astăzi. Ea este un dar de la Dumnezeu, roada curăției lăuntrice a vieții duhovniceşti creştine. Teologia este identificată cu vederea lui Dumnezeu, cu vederea imediată a Dumnezeului personal, cu experiența personală a transfigurării creației prin harul necreat. … Teologia exprimă experiența mântuirii[160].

Prin urmare, o poziție ortodoxă asupra oricărei probleme teologice, în termenii acestei teologii ortodoxe ideale, este mistică, este legată de experiența mistică a mântuirii şi astfel în strânsă legătură cu o experiență spirituală comună despre care vom susține mai târziu că este izvorul consensului patristic. Teologia ortodoxă tradițională, prin însăşi natura sa, mărturiseşte o unanimitate de gândire. Diversitatea pozițiilor pe care le întâlnim în gândirea teologică ortodoxă contemporană provine din importarea, în ortodoxie, a influenței apusene.

Problema cu care ne confruntăm în cazul teologiei ortodoxe adaptaţionale are ramificaţii mai mari decât simpla influenţă a ideilor apusene asupra gândirii ortodoxe. Ortodocşii îmbrăţişează adesea total problematica teologică apuseană. Lucrul acesta trebuie înţeles pe plan psihologic. Mai ales în Grecia, după trei sute de ani de stăpânire turcă, teologii ortodocşi nu erau pregătiţi pentru întâlnirea cu mediul teologic al lumii apusene. Problemele care preocupau romano-catolicismul şi protestantismul erau pur şi simplu necunoscute în lumea ortodoxă, care nu avea nici o noţiune de teologie modernă, raţionalistă, sistematică, după înţelesul apusean. De aceea, aşa cum scrie Alexander Kalomiros, mulţi teologi erau cuprinşi de un "sentiment de inferioritate şi dezorientare,

> [stând] extaziaţi de admiraţie în faţa complexităţii argumentelor colegilor lor din Apus"[161].

Răspunsul evident al teologilor a fost defensiv: să facă o apologie ortodoxă în faţa problemelor teologice apusene pe care abia le întâlniseră.

Yannaras prezintă în continuare efectul acestei preocupări defensive a teologiei ortodoxe faţă de problematica teologiei occidentale.

> …[Clerul] de rând şi poporul [din vremea eliberării Greciei], deşi au rămas ataşaţi de tradiţiile lor, nu erau îndeajuns de învăţaţi ca să se măsoare cu intelectualii de aflaţi sub influenţa Apusului. [Teologia greacă ortodoxă s-a despărţit] … de viaţa şi spiritualitatea Bisericii [Ortodoxe][162].

Pe măsură ce aceasta s-a întâmplat, adevărata teologie ortodoxă, acea teologie care "exprimă experienţa Bisericii"[163], s-a diminuat. Teologii ortodocşi, prin urmare, s-au maturizat într-o atmosferă teologică străină de gândirea clasică ortodoxă; au devenit atât de influenţaţi de valul gândirii apusene încât au ajuns adesea să înţeleagă greşit sau chiar să respingă însăşi teologia ortodoxă[164]. Aşadar, efectul confruntărilor timpurii cu teologia apuseană, după eliberarea grecilor, persistă pregnant în teologia greacă modernă. În plus, efectul acesta nu se limitează la teologia greacă. Alte biserici ortodoxe naţionale, deşi, poate, din motive şi cu predilecţii psihologice diferite de cele ale grecilor, fac dovada aceleiaşi înţelegeri limitate a gândirii ortodoxe tradiţionale şi sunt la fel de captivate de perspectivele teologice apusene.

Consideraţiile noastre despre starea teologiei ortodoxe contemporane au o legătură directă cu următoarea trecere în revistă a poziţiilor teologice ortodoxe referitoare la autoritatea bisericească a Scripturii şi a Tradiţiei. Aşa cum vom vedea mai departe, cel puţin în scrierile câtorva teologi prezentaţi, un efort hotărât de a reconcilia Scriptura şi Tradiţia stă la baza formulării unei poziţii ortodoxe asupra autorităţii lor comune. Noi afirmăm că astfel de formulări sunt de fapt replici adresate părerilor apusene referitoare la Scriptură şi Tradiţie.

La alţi teologi prezentaţi vom vedea un accent mai mic pus pe reconcilierea Scripturii şi a Tradiţiei; adică o mai puţină preocupare pentru ipotezele apusene. Mai degrabă, vom vedea o mai mare preocupare pentru *motivele* pentru care Părinţii au văzut Scriptura şi Tradiţia în unire. Şi acesta ni se pare un lucru mai reprezentativ pentru teologia ortodoxă pură. Scopul este să se stabilească o poziţie care se dezvoltă din înseşi scrierile Părinţilor[165]. Astfel, a înţelege de ce Scriptura şi Tradiţia sunt surse comune de autoritate nu înseamnă a discuta cele două surse în termenii diferitelor relaţii teoretice, ci a înţelege cum Părinţii înşişi au înţeles relaţia dintre Scriptură şi Tradiţie. De fapt, un teolog ortodox încearcă să găsească "mintea Părinţilor", şi prin aceasta să înţeleagă relaţia dintre concepte. A recunoaşte o perspectivă patristică şi apoi a încerca să o justifici este un lucru străin de ortodoxie. În adevărata tradiţie teologică ortodoxă, o poziţie *se naşte* din consensul Părinţilor: ea se manifestă ca o expresie a "minţii" lor comune.

În capitolul următor vom dezvolta noţiunea unei "minţi" patristice şi vom oferi o poziţie teologică asupra autorităţii Scripturii şi a Tradiţiei care, simţim noi, se naşte din *consensus Patrum.* Prezentarea pe scurt de mai jos a poziţiilor formulate de diferiţi teologi ortodocşi serveşte drept prefaţă la materialul pentru capitolul următor şi constituie un fel de încununare a capitolelor anterioare. E necesar ca prezentările să fie scurte, extrase din afirmaţii sumare ale fiecărui teolog despre Scriptură şi Tradiţie. Intenţia a fost să nu facem o expunere în detaliu a poziţiei nici unuia dintre teologi. Rezumatele trebuie să fie percepute în termenii perspectivelor, atât răsăriteană cât şi apuseană, la care am făcut referire; în lumina naturii teologiei ortodoxe moderne aşa cum am deosebit-o noi; şi, aşa cum am consemnat, în vederea încadrării argumentelor pe care le vom prezenta în capitolul următor.

Arhimandritul Eusebius Stephanou

Într-o lucrare scurtă, cu caracter general, despre Biserica Ortodoxă, părintele Stephanou explică modul în care înțelege el relația dintre Scriptură şi Tradiție. El concepe Tradiția "ca având un înțeles dublu, adică unul larg şi unul restrâns: *tradiția exterioară* şi respectiv *tradiția interioară*"[166]. "Tradiția interioară", susține părintele Stephanou, nu este nimic altceva decât "experiența Bisericii în comuniune a mântuirii în continuitate istorică neîntreruptă de la Pogorârea Duhului Sfânt până în prezent"[167], într-adevăr "trăirea reală în inima Scripturii, anume că «Hristos a murit, a înviat şi va veni din nou»"[168]. Astfel, "tradiția interioară" este "legată de Scriptură"[169]. Acest sens al Tradiției, scrie el,

> nu este atât de mult faptul şi procesul de a transmite sau de a lăsa moştenire Scriptura, cât este însăşi Credința, aşa cum a fost ea propovăduită de Apostoli, aşa cum a fost trăită de Biserica istorică şi transmisă ca moştenire de la o generație la alta[170].

Părintele Stephanou descrie "tradiția exterioară" ca fiind "acumularea dezvoltării formelor şi a expresiilor exterioare pe care cinstirea şi disciplina generală din viața Bisericii le-au luat în decursul timpului"[171], "practicile liturgice, întrebuințările, formele, obiceiurile"[172] Bisericii. "Tradițiile exterioare" cuprind "faptele" şi "procesele" prin care el caracterizează Scriptura ca fiind lăsată moştenire. Aceste "tradiții exterioare", aşadar, nu au atributele fixe ale "tradițiilor interioare" şi ale Scripturii (adică "neschimbătoare de-a lungul istoriei"[173]), dar "pot fi supuse unor schimbări diferite în sensul creşterii şi al evoluției de la o perioadă la alta …"[174]. Tradițiilor exterioare, susține părintele Stephanou, le aparțin scrierile Părinților, Crezurile şi Hotărârile Sinoadelor, care sunt "articulări"[175] ale "tradițiilor interioare", reprezentând "etape ale verbalizării a ceea ce Biserica posedă «în taină» [aparent se face referire la Sfântul Vasile]"[176].

Părintele Stephanou stabileşte apoi o *relație* între Scriptură şi Tradiție. Tradiția, în natura ei dublă ("interioară" şi "exterioară"), este văzută de el ca "viața Bisericii"[177]. Ea este întreaga experiență a mântuirii aşa cum o primeşte Biserica şi este astfel izvorul Scripturii. Dar ca izvor al Scripturii, Tradiția nu este separată de Scriptură şi în nici un caz nu este anterioară ei[178]; Scriptura este doar "Tradiția înregistrată"[179]. Astfel, aşa cum Tradiția nu poate fi separată de viața ei (Biserica), nici Scriptura nu poate fi despărțită de Biserică. De fapt doar în Biserică – susține părintele Stephanou – poate Scriptura să ducă la mântuire[180].

În final, în termenii Scripturii şi ai Tradiției cum sunt ei corect înțeleşi în inseparabilitatea lor de Biserică, părintele Stephanou atribuie fiecăruia o funcție eclezială. El consideră că Scriptura "înnoieşte … taina mântuirii" în credincioşi "drept *Kerygma*"[181]. Tradiția, pe de altă parte, trebuie să fie percepută "ca o realitate înrădăcinată în … *koinonia*"[182], experiența comună a credincioşilor creştini, mai ales aşa cum se manifestă ea în Euharistie. În această κοινωνία Tradiția îl asigură pe credincios că taina mântuirii este transmisă fidel şi eficace, atât în "caracterul continuității istorice"[183] cât şi în "conştiința inimii"[184].

Felul în care părintele Stephanou tratează Scriptura şi Tradiția face apel în mod sigur la perspectiva patristică despre care noi am susținut că este un ghid de lucru pentru teologul ortodox. Totuşi, considerăm că deosebirea pe care el o face între o Tradiție "exterioară" şi una "interioară" este o clasificare regretabilă şi inutilă care pare să despartă formele exterioare ale cultului ("tradițiile exterioare") de izvoarele din care ele se nasc ("tradiția interioară" şi Scriptura). Această distincție este nepotrivită, într-o oarecare măsură, cu perspectiva ortodoxă asupra unității desăvârşite a Scripturii şi a Tradiției. Ea separă tradiția exterioară a Bisericii (probabil datorită variabilității acelor forme exterioare de-a lungul istoriei), reducând asemenea tradiții la un rol secundar în mărturia Bisericii. De fapt, aşa cum afirmă protoprezbiterul Mihail Pomazansky (1888-1988) – un teolog ortodox strălucit, un adevărat tradiționalist – formele exterioare ale Bisericii pot fi văzute ca fiind ele însele în esență imutabile, în aceea că formele lor finale au fost dintotdeauna prezente în dezvoltarea lor istorică, "aşa cum în organismul embrionic al unei ființe vii se află deja ascunsă forma sa viitoare"[185]. Astfel, toate trăsăturile Tradiției Bisericii constituie un adevăr imutabil, la fel de mare ca şi cel al Scripturii. În opinia noastră, o astfel de formulare este mai de dorit decât cea oferită de Părintele Stephanou, a cărui abordare nu este într-atât de "incorectă" pe cât este de incompletă.

Frank Gavin

Opera cuprinzătoare a profesorului Frank Gavin despre gândirea ortodoxă "contemporană" greacă a fost o sursă citată în mod obişnuit, timp de mai multe decenii, în consideraţiuni asupra Bisericii Răsăritene. Gavin dedică aproximativ 12 pagini de carte modului în care înţelege el Scriptura şi Tradiţia în Biserica Ortodoxă, într-o prezentare clară şi uşor de citit, deşi poate prea academică. El îşi începe comentariile prin a arăta că Biserica Ortodoxă se consideră pe Sine Însăşi singura Biserică adevărată, întrucât Biserica Romană a căzut în schismă şi erezie, iar bisericile protestante stau în afara Bisericii Catolice. În calitate de Biserică Adevărată, Biserica Ortodoxă pretinde a fi "înzestrată de Întemeietorul ei [adică Iisus Hristos] cu însuşirea infailibilă de a «învăţa drept cuvântul adevărului»"[186], prin aceasta "stabilind canonul Sfintei Scripturi, sub îndrumarea Duhului Sfânt"[187]. Pe scurt, pare să sugereze Gavin, trebuie să începem cu o înţelegere a noţiunii ortodoxe răsăritene a autorităţii Bisericii: o autoritate care are aceleaşi atribute infailibile ca şi Scriptura însăşi.

Profesorul Gavin scrie apoi despre natura Scripturilor din perspectiva ortodocşilor. Scriptura, spune el, este inspirată de Duhul Sfânt. Natura inspiraţiei implică participarea a şase elemente, identificate de el ca fiind:

> (a) Iluminarea scriitorului de către Duhul Sfânt, cu scopul de a (b) împărtăşi adevăruri religioase sau etice, (c) care nu pot fi descoperite prin facultăţile omeneşti obişnuite, (d) împreună cu harul potrivit pentru a aşterne aceste adevăruri în scris, şi (e) păzirea de eroare şi greşeală în probleme fundamentale şi importante, (f) cu respectarea cuvenită a individualităţii şi exerciţiul deplin al facultăţilor umane[188].

Prezenţa acestor elemente, recunoaşterea inspiraţiei autentice a oricărei scrieri, este determinată de "standardul învăţăturilor Bisericii"[189], care, la rândul său, este "singurul test adecvat pentru… interpretarea [Scripturii]"[190].

Să medităm acum asupra Tradiţiei aşa cum se încadrează ea în această schemă. Tradiţia, ca şi Scriptura, observă Gavin, intră în credinţa creştină din recunoaşterea autenticităţii ei de către Biserica Universală:

> Când s-a făcut mai întâi o formulare [a tradiţiei învăţăturii Bisericii], aceasta a fost ca o mărturie colectivă a minţii Bisericii şi ca o dovadă a credinţei comune a comunităţilor de creştini împrăştiaţi în diferite locuri[191].

Şi Tradiţia pe care Biserica o consfinţeşte şi o acceptă împărtăşeşte cu Scriptura aceleaşi atribute (în afara celor aplicabile cuvântului scris) enumerate de Gavin ca indicatoare ale inspiraţiei. Aceasta pentru că "Scriptura şi Tradiţia sunt una ca origine, întrucât Duhul Sfânt este Autorul amândurora"[192].

Dacă Scriptura şi Tradiţia au o singură sursă în Duhul Sfânt, totuşi ele au *funcţii separate* în Biserică. Gavin caracterizează aceste două funcţii după cum urmează: "Aşa cum Tradiţia este esenţială pentru corecta interpretare a Scrierii Sfinte, tot astfel Scrierea Sfântă este esenţială ca şi criteriu potrivit pentru a determina valoarea şi importanţa oricărei Tradiţii specifice"[193]. Subliniind aceste două funcţii, Gavin ne întoarce la punctul esenţial al discuţiei sale: autoritatea Bisericii. Scriptura şi Tradiţia au funcţii separate în Biserică pentru că aşa hotărăşte Biserica. Dar, similar, ele sunt "una în esenţă"[194], nu doar pentru că sunt (altfel decât funcţional) inseparabile, ci pentru că ele nu pot fi desprinse de Biserica Însăşi.

Afirmaţia profesorului Gavin despre poziţia ortodoxă referitoare la Scriptură şi Tradiţie ni se pare articulată. Totuşi el nu poate primi personal întreaga apreciere pentru aceasta, întrucât discuţia lui este în principal un amestec din scrierile teologilor ortodocşi contemporani. De asemenea, el nu este întru totul responsabil pentru nici una din greşelile pe care le-am putea întâlni. Oricum, lui i se datorează privirea de ansamblu şi aranjarea ideilor; şi precum nu l-am putea învinui pe un zidar pentru calitatea cărămizilor pe care le pune, ci pentru conturul structurii finale pe care o construieşte, tot astfel nu trebuie să îl socotim pe Gavin răspunzător pentru imaginea finală care reiese din prezentarea sa. Astfel, am putea face nişte observaţii asupra accentului foarte mare pe care Gavin îl pune pe separarea autorităţii bisericeşti de Scriptură şi Tradiţie. În capitolul al treilea am remarcat faptul că obiecţia ortodoxă la *magisterium,* sau autoritatea de învăţătură a Bisericii, în teologia romano-catolică, se bazează pe o înţelegere ortodoxă a naturii întru totul mistice a oricărei autorităţi deasupra Scripturii şi a Tradiţiei, şi o atitudine rezervată faţă

de orice înțelegere mecanică a unei formule în care "«Biserica trece înaintea Bibliei»"[195]. Pentru ortodocşi, Scriptura şi Tradiția *sunt* autoritatea Bisericii mistice. Şi deşi Gavin urmăreşte fidel perspectiva patristică asupra unității Scripturii şi a Tradiției, tonul în care vorbeşte despre relația ei cu Biserica este supus aceloraşi excepții critice aplicabile ideii latine de *magisterium*. Îi lipseşte o anumită înțelegere a legăturii fireşti, duhovniceşti, dintre Scriptură şi Tradiție.

Părintele Serghei Bulgakov

În *The Orthodox Church*, sub titlul "Biserica drept Tradiție", părintele Serghei Bulgakov dezvoltă viziunea sa complexă asupra autorității Scripturii şi Tradiției în Biserica Răsăritului[196]. Poziția sa, aşa cum sugerează titlul capitolului, este înrădăcinată într-o înțelegere ecleziologică a Scripturii şi a Tradiției. El identifică în mod corect Scriptura şi Tradiția cu "viața Bisericii, [care] deşi este tainică şi ascunsă, … are un logos, o doctrină şi un mesaj"[197]. În acelaşi timp, el îi urmează pe Sfinții Părinți şi pledează pentru un simț al Tradiției care cuprinde atât ceea ce definim noi prin Tradiție (practici liturgice, mărturia patristică, Hotărârile Sinoadelor, etc., pe care le vom numi "Tradiția manifestă"), cât şi Scriptura însăşi, care este "memoria vie a Bisericii"[198]. Această Tradiție nu este separată în nici un fel de "doctrină şi … mesaj"[199], întrucât este expresia acestor elemente, manifestarea lor vie:

> … [Tradiția] este o putere vie inerentă într-un organism viu. În fluxul vieții sale ea poartă trecutul în toate formele lui astfel încât tot trecutul este cuprins în prezent şi *este* prezentul. Unitatea şi continuitatea tradiției [cu Scriptura şi conceptul nostru de lucru asupra Tradiției] provin din faptul că Biserica este identică întotdeauna cu ea însăşi[200].

Modul în care acest scriitor înțelege Tradiția este problematic şi trebuie să fie înțeles *cu grijă*. (Într-adevăr, teologia părintelui Bulgakov este, aşa cum recunosc majoritatea teologilor ortodocşi contemporani, plină de erori *foarte* grave. Nici măcar nu *sugerăm* aici ca lucrările sale să fie consultate de gânditori ortodocşi ca şi cum ar avea o anumită autoritate în domeniu. În măsura în care le folosim, în scopuri comparative, o facem cu precauție. Recomandăm cititorului aceeaşi precauție şi grijă cu care tratăm noi opera părintelui Bulgakov.) Nu este clar că părintele Bulgakov nu concepe o autoritate *separată* a Tradiției sau a Bisericii din care Scriptura şi Tradiția manifestă îşi primesc autoritatea; dar vom presupune că el se referă la un sens al tradiției care este în unire absolută cu aceste două elemente, care este "puterea lor vie"[201]. Această putere vie este, susține el, viața Bisericii tainice, ascunse. Astfel, a vorbi despre Tradiție, aşa cum o concepe părintele Bulgakov, înseamnă a vorbi despre Biserică. Şi a vorbi despre Scriptură şi Tradiția manifestă înseamnă a vorbi despre modurile în care Tradiția (sau viața Bisericii) este revelată. Acest principiu de bază trebuie înțeles înainte ca distincțiile pe care părintele Bulgakov le face între Scriptură şi Tradiția manifestă să poată fi corect precizate.

Abordând direct Scriptura şi Tradiția manifestă, părintele Bulgakov afirmă, în conformitate cu gândirea ortodoxă clasică, natura lor identică în relația cu Biserica:

> Scriptura şi Tradiția aparțin vieții celei unice a Bisericii însuflețite de acelaşi Duh Sfânt care lucrează în Biserică, manifestându-se în Tradiție şi inspirându-i pe scriitorii sfinți. … Scriptura şi Tradiția trebuie înțelese nu ca fiind opuse una alteia, ci ca fiind unite…[202]

Oricum, el exprimă clar ideea că Scriptura ocupă o poziție aparte în Tradiția vie a Bisericii. În vreme ce "natura inspirată a Scripturii poate fi garantată doar de Biserică[,] adică de Tradiție"[203], "unicitatea [Scripturii] nu este micşorată prin aceasta"[204]. De fapt, Scriptura şi Tradiția trăiesc viața Bisericii în moduri diferite: "Germenele găsit în Scriptură este sămânța; Tradiția este recolta care răzbate prin solul istoriei umane"[205]. Această distincție nu este în întregime patristică şi poate duce la greşeli grave şi neînțelegeri, dacă este continuată în mod incorect.

Am discutat foarte sumar modul în care părintele Serghei Bulgakov tratează Scriptura şi Tradiția în Biserica Ortodoxă. Comentariile noastre nu ar putea sugera nici pe departe complexitatea şi amploarea argumentelor sale. Oricum, ceea ce am prezentat lămureşte cadrul în care el operează. Bulgakov nu începe prin a pretinde să rezolve opoziția dintre Scriptură şi Tradiție, ci mai degrabă prin a insista că "în

realitate nu există o astfel de opoziție”[206]. Din fericire, prin urmare, premiza sa de bază derivă nu dintr-o presupusă dihotomie a autorității bisericeşti în ceea ce priveşte Scriptura şi Tradiția, ci dintr-o presupunere că autoritatea bisericească este “tainică şi ascunsă”[207] şi evidențiată simplu de Scriptură şi Tradiție. Această perspectivă păstrează ideea unității vieții Bisericii şi nu introduce nici o diviziune sub imboldul considerațiilor potrivite problematicii teologice apusene. Ea este patristică. Obiecția noastră la dizertația părintelui Bulgakov este că nu ne duce spre o cunoaştere mai apropiată a “minții Părinților”, aşa cum am numit-o noi. El ne duce mai degrabă la speculație teologică. Prin aceasta, Bulgakov reprezintă cursul periculos prin care mulți teologi, care încep cu Sfinții Părinți şi sfârşesc în capcana propriilor lor păreri, pierd însăşi esența gândirii ortodoxe, ajungând în cele din urmă să cocheteze cu erezia.

George S. Bebis

Să cântărim acum excelentul discurs al Profesorului George Bebis despre Scriptură şi Tradiție, *Conceptul de Tradiție la Părinții Bisericii*. Această considerație lucidă începe cu afirmația că nu există posibilitatea de a despărți Scriptura şi Tradiția ca surse de autoritate în Biserică. Oglindind perspectiva patristică pe care am descris-o, el parcurge traseul unității Scripturii şi a Tradiției într-un mod foarte complet şi erudit, printr-o listă extinsă a Părinților Bisericii. Parafrazându-l pe Nissiotis[208], Bebis ajunge la concluzia că pentru Părinți "exista o unitate absolută între Biblie şi Tradiție"[209]. El exprimă această unitate absolută în termenii indispensabilității hermeneutice a Tradiției. Afirmând că "*Sola Traditio* … nu [are] loc în schema Teologiei Ortodoxe"[210], el respinge în mod similar *Sola Scriptura* pe motiv că "Scriptura nu ar putea fi studiată şi interpretată fără ajutorul Părinților"[211].

Bebis elaborează mai departe poziția ortodoxă asupra autorității Scripturii şi a Tradiției în conformitate cu modul în care înțelege el unitatea lor în mărturia patristică. Argumentul său se bazează pe experiența duhovnicească a Părinților. Astfel, el spune că

> Succesorii Apostolilor s-au referit foarte des la autoritatea Bibliei, nu doar ca suprem *locus theologicus*, ci mai degrabă ca hrană duhovnicească şi ca un punct de pornire care duce la comuniunea totală cu Dumnezeu, la un mod real de a trăi în Hristos şi prin Hristos[212].

Această legătură strânsă între Scriptură şi Părinți, înrădăcinată în inspirația lor de către Sfânta Treime, ne asigură, scrie Bebis, că "nu există două surse de autoritate"[213]. Mai degrabă, există experiența duhovnicească unică, "viața în Hristos şi prin Hristos"[214], care (derivându-şi autoritatea din Duhul Sfânt) se caracterizează prin "hrana duhovnicească"[215] a Scripturilor şi "puterea lăuntrică"[216] a scrierilor Sfinților Părinți. Într-adevăr, întreaga experiență duhovnicească are autoritate – o autoritate exprimată în Scriptură, Părinți, scrierile patristice şi Biserică (împreună cu practicile ei), pe care acestea o cuprind, în "experiența hristologică şi pnevmatologică a întregii Biserici"[217].

Am extras din monografia profesorului Bebis anumite concepte cruciale pentru subiectul pe care ni l-am propus să îl abordăm în această lucrare. Prin aceasta am nedreptățit scopul precis al eseului său (de a discuta în principal mărturia patristică şi nu în mod special relația acesteia cu Scriptura) şi am făcut o selecție care trunchiază domeniul real al discuției sale. Oricum, sentimentul unității dintre Scriptură şi Tradiție, în termenii experienței duhovniceşti a Părinților, pe care l-am extras din planul lui Bebis, este în egală măsură fidel ipotezelor sale de lucru şi de o importanță crucială pentru discuția noastră. Întâlnim, în această noțiune a rolului Scripturii în viața duhovnicească a Părinților, o legătură între Scriptură şi Tradiție (sau aici, în primul rând, şi Părinți) care nu îşi are rădăcinile într-o relație mecanică sau într-o schemă teoretică autoritară, ci în *experiența* duhovnicească a Părinților purtători de Dumnezeu. Şi aici ajungem, cu un pas important, mai aproape de înțelegerea autorității Scripturii şi a Tradiției în "mintea Părinților".

Protoprezbiterul Georges Vasilievici Florovski

Un întreg volum din operele complete ale părintelui Georges Florovski se concentrează asupra problemei Scripturii şi a Tradiției ca surse de autoritate bisericească. Cu el, o voce serioasă, sinceră, printre cercetătorii ortodocşi contemporani, care ar merita cu siguranță să fie considerat decan al teologilor, încheiem trecerea în revistă a pozițiilor teologice ortodoxe asupra Scripturii şi a autorității. În acelaşi timp aducem această trecere în revistă la punctul ei culminant, căci nicăieri altundeva nu găsim o încercare mai clară de a pricepe Scriptura şi Tradiția în lumina "minții Părinților". Să începem acum să înțelegem această căutare a "minții" patristice în formularea concisă dată de părintele Florovski problemei Scripturii şi Tradiției în Biserică. El vede această chestiune nu atât de mult în lumina autorității cât în termenii unei stăruințe spre criteriul adevărului creştin. Prin urmare, el vede Biserica străveche drept recunoscând "Adevărul … Cuvântului lui Dumnezeu"[218] şi totuşi încercând să înțeleagă cum acel adevăr este revelat, cum Scriptura este corect interpretată (de aici insistența lui că relația dintre Scriptură şi Tradiție este inițial hermeneutică)[219]. Mintea Bisericii, Tradiția, este călăuza la care a apelat Biserica Primară. Şi în acest apel la Tradiție a fost firesc că au apărut două surse de autoritate: "Scriptura şi Părinții erau de obicei citați împreună, adică *kerygma* şi *exegesis,* - ἡ γραφή καὶ οἱ πατέρες"[220].

Ceea ce avem acum, din formularea pe care părintele Florovski o dă problemei, este Scriptura ca un criteriu acceptat al adevărului în Biserică, şi Tradiția ca interpretul acestui adevăr – organul revelației adevărului. Nu există nici o tensiune aici între Scriptură şi Tradiție căci în aceasta – adevărata lor relație – ele nu sunt în opoziție. Părinții pur şi simplu aduc adevărul (Scriptura) la înțelegere şi autoritatea înțelegerii pe care ei o dau rezidă în "mintea de necuprins a Părinților". Începem să înțelegem acea minte, susține părintele Florovski, când vedem că Sinoadele Ecumenice au fost adunări în care acordul asupra dogmelor, consensul patristic,

> a fost mai mult decât un acord empiric al indivizilor. Adevăratul şi autenticul *consens* a fost acela care a reflectat mintea Bisericii Soborniceşti şi Universale – τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα [mintea ecleziastică]. …Adevăratul *consens* este acela care manifestă şi dezvăluie identitatea perenă a credinței Bisericii … [221].

Ajungem să înțelegem că Scriptura şi Tradiția sunt integral unite, în mărturia patristică, întrucât Tradiția nu este nimic altceva decât receptarea, înțelegerea şi interpretarea adevărului, care este Scrierea Sfântă. În realitate nici nu se poate pune problema autorității lor separate, sau măcar a divizibilității lor conceptuale, căci ele sunt simplu legate într-o unitate a sursei şi receptării. Receptarea adevărului nu poate fi cu nimic mai autoritativă decât sursa sa, şi nici nu poate cineva să vorbească despre ascendența autorității unei surse separat de receptarea ei. În acelaşi timp - ne asigură părintele Florovski - nu mințile separate ale Părinților primesc adevărul, ci "mintea Părinților" într-un sens mistic – în sensul că ei participă la "stâlpul şi temelia adevărului"[222], Biserica Ortodoxă, şi îşi pierd propriile abilități (sau chiar deficiențe) în mintea Bisericii, fie că fac aceasta "fiind prezenți … [sau] … *in absentia* ... [sau] … după ce s-au dus la Odihna Veşnică"[223].

Nu ar trebui să ne închipuim că "mintea Părinților", care captează adevărul revelat (unitatea Scripturii şi a Tradiției, adică autenticitatea mărturiei Scripturii, care este manifestată în Tradiție), este vreo minte colectivă limitată la Sinoadele Ecumenice. Înțelegerea autorității Scripturii şi a Tradiției vine din dobândirea "minții Părinților" "ca *o atitudine existențială,* ca *o orientare duhovnicească"*[224]. Astfel, o interpretare corectă a adevărului (a Scripturii) emană din abilitatea de a vedea prin ochii duhovniceşti ai Părinților (a ajunge să ai mintea lor) şi constituie ea însăşi Tradiția. Înțelegerea comună care a modelat perspectiva patristică asupra unității Scripturii şi a Tradiției, aşa cum am prezentat-o noi, nu a fost alta decât Tradiția unui consens fondat pe mintea duhovnicească, "mintea Părinților" – nu într-o "teologie a repetării"[225], o tradiție în sens comun, ci într-o "*extindere creativă a tradiției străvechi*"[226].

Părintele Florovski îşi încheie volumul despre Scriptură şi Tradiție cu o discuție asupra Sfântului Grigorie Palama, marele luminător al Bisericii Ortodoxe, şi a relației sale cu Tradiția patristică. Discuția despre Sfântul Grigorie prilejuieşte o explicare întrucâtva mai completă a ceea ce este de fapt "mintea Părinților". Învățăturile Părinților, spune el, sunt

o categorie permanentă a existenței creştine, o măsură constantă, supremă şi un criteriu al dreptei credințe. … «Mintea Părinților» este un termen intrinsec de referință în teologia ortodoxă, nu mai puțin important decât cuvântul Sfintei Scripturi, şi într-adevăr niciodată despărțit de el [227].

"Mintea Părinților" poate fi comparată cu "viziunea credinței, cu experiența şi cunoaşterea duhovnicească"[228]. Părintele Florovski demonstrează în continuare că Sfântul Grigorie Palama s-a înscris întru totul în cadrul tradiției patristice, că a împărtăşit "mintea Părinților", devenind un "îndrumător şi un învățător"[229] fără egal în căutarea acelei minți.

Părintele Florovski ne aduce la punctul de pornire al discuției noastre despre natura noetică a Tradiției în Biserica Răsăriteană. Scriind despre Sfântul Grigorie Palama şi despre θέωσις ("îndumnezeire" sau "divinizare"), părintele Florovski consemnează că "omul [prin θέωσις] este primit într-o «comuniune» cu Dumnezeu"[230], că "întreaga existență umană este, ca să spunem aşa, pătrunsă de Prezența Dumnezeiască"[231]. Totuşi, el nu leagă acest proces de receptare a adevărului, direct de "mintea Părinților". Continuându-l pe protoprezbiterul John S. Romanides în întrebuințarea noțiunii de θέωσις ca activare a facultății noetice (din grecescul νοῦς, "minte"), prin care omul ajunge la vederea duhovnicească în urma sălăşluirii în el a Λόγος-ului (lucrător în om)[232], vom susține că "mintea Părinților" nu este nimic altceva decât facultatea noetică. Activată de θέωσις, facultatea noetică este "mintea cea una a Părinților" (*consensus Patrum*), care primeşte Scriptura, mărturiseşte adevărul şi vorbeşte "ca şi cu o singură gură"[233], aşa cum Sfântul Paisie de la Neamț (1714) spune despre "sfinții învățători soborniceşti care au tâlcuit Scriptura"[234]. Facultatea noetică întruchipează experiența personală a minții Bisericii Soborniceşti.

Capitolul 5
ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ ŞI BAZA SA NOETICĂ: PENTRU O AFIRMAȚIE DUHOVNICEASCĂ A TRADIȚIEI ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ

Ajungând, iată, la un punct decisiv în dezvoltarea discuției noastre despre Scriptură şi Tradiție în Biserica Răsăriteană, este poate logic să recapitulăm temele majore din capitolele anterioare. Prin aceasta, am putea de asemenea să accentuăm faptul că nici un capitol din prezentarea noastră nu este menit să predomine; mai degrabă, am prezentat în fiecare capitol subiecte care formează o piesă crucială din mozaicul complex pe care secțiunea de față îşi propune să îl înfățişeze.

În capitolul întâi am precizat problema fundamentală aflată în discuție: rolul Scripturii şi al Tradiției ca surse de autoritate în Biserică. Această problemă a fost delimitată de o scurtă relatare istorică a dezvoltării canonului Scripturii, făcând două observații critice. Mai întâi, am remarcat că s-a stabilit canonul Scripturii prin hotărârile Sinoadelor Bisericii Primare referitoare la "inspirația" unora dintre cărțile aflate atunci în circulație în comunitatea creştină. În al doilea rând, am subliniat că declarațiile Bisericii asupra canonului Scripturii au avut o natură deictică; ele au fost directive purtătoare de autoritate. Astfel, definind îndreptarul scriptural de credință, Biserica a devenit, într-un sens foarte special şi duhovnicesc, sursa acelui îndreptar. Aceste două considerații, luate împreună, au trasat conturul examinării relației reciproce dintre autoritatea Tradiției Bisericii şi îndreptarul scriptural al credinței.

Am susținut în capitolul al doilea că, în viziunea Părinților Bisericii Răsăritene, Scriptura şi Tradiția au fost esențial egale ca autoritate. Am caracterizat această perspectivă drept *consensus Patrum*, vocea unită a Părinților, mărturisind că adevărul creştin este revelat atât prin Scriptură cât şi prin Tradiție. În continuare am susținut că vocea unită a Părinților nu e nimic mai mult decât "conştiința generală a Bisericii (ή γενικὴ συνείδησις τῆς ἐκκλησίας)"[235]. Consensul patristic a exprimat autoritatea Bisericii.

În capitolul al treilea am accentuat acceptarea ortodoxă a autorității pe care Scriptura şi Tradiția o au împreună, în comparație cu perspectivele apusene asupra naturii acelei autorități. Am subliniat că noțiunea protestantă a separabilității Scripturii şi Tradiției este inacceptabilă pentru ortodocşi. Perspectiva romano-catolică asupra Scripturii şi Tradiției, formulată pe o interpretare legalistă a interconexiunii lor şi legată, ca să spunem aşa, de *magisterium*-ul papal, a fost considerată în egală măsură discordantă cu punctul de vedere ortodox.

În capitolul al patrulea am intenționat să trecem în revistă ceea ce gândesc teologii ortodocşi contemporani despre Scriptură şi Tradiție. Ca prefață la această trecere în revistă am susținut că teologia ortodoxă, în sensul ei cel mai strict, porneşte de la mărturia patristică, de la canonul teologiei care se găseşte în *consensus Patrum.* Am afirmat apoi că oricând se discută relația învestită cu autoritate dintre Scriptură şi Tradiție, scopul nu este acela să se înțeleagă relația teoretică dintre Scriptură şi Tradiție (de pe poziția reconcilierii lor), ci mai degrabă să se înțeleagă de ce Sfinții Părinți le-au acceptat ca surse unite de autoritate şi au insistat să vorbească despre unitatea lor. Problema este aceea de a înțelege *consensus Patrum* din gândirea Părinților înşişi şi nu aceea de a recunoaşte o poziție consensuală printre Părinți şi apoi a o justifica în virtutea argumentelor străine de gândirea lor. Am înfățișat acest punct central drept scopul *prin excelență* al teologiei ortodoxe: a capta "mintea Părinților" – a înțelege unitatea Scripturii și a Tradiției din perspectiva viziunii Sfinților Părinți.

În trecerea în revistă a teologilor ortodocşi contemporani, în capitolul al patrulea, un nume se remarcă prin faptul că a urmat cu fidelitate cursul teologiei pe care o considerăm a fi pur ortodoxă: părintele Georges Florovski. În loc să ofere o explicație teologic speculativă a unității Scripturii şi a Tradiției, părintele Florovski tratează unitatea lor ca pe o *idée fixe,* în gândirea Părinților, care nu are nevoie de nici o justificare. Atenția sa este apoi îndreptată spre "mintea Părinților", spre consensul lor în gândire. În acest context, el observă pe drept cuvânt că Părinții au conceput Scriptura şi Tradiția în unitate nu pentru că au ajuns la vreo înțelegere comună (sau formulare speculativă comună) referitoare la această unitate, ci pur şi simplu pentru că ei au exprimat universala "minte a Bisericii". Cu alte cuvinte, ei s-au cufundat în "conştiința generală [mistică] a Bisericii"[236], care a fost aceeaşi autoritate care a proclamat canonul Scripturii. În mod firesc, atunci, Părinții au însăşi autoritatea Scripturii întrucât şi ei, şi Scriptura,

au acelaşi izvor: φρόνημα τῆς ἐκκλησίας. Aşa cum am remarcat, în chiar cuvintele părintelui Florovski, “‹‹mintea Părinților›› este un termen intrinsec de referință în teologia ortodoxă, nu mai puțin important decât cuvântul Sfintei Scripturi şi într-adevăr *niciodată despărțit* de el [*sublinierea noastră*]”[237]. Tradiția şi Scriptura sunt înrudite una cu alta în sensul că un aspect al Bisericii recunoaşte un alt aspect. Autoritatea şi adevărul lor se află în Biserică.

Ajungem acum la o înțelegere tradițională, duhovnicească a relației reciproce şi cu autoritate dintre Scriptură şi Tradiție. Pentru ortodocşi, Scriptura şi Tradiția nu sunt surse separate de autoritate; ele sunt două aspecte ale autorității derivate dintr-o singură sursă. Această afirmație este însuşi miezul noțiunii de *consensus Patrum* la care ne-am întors invariabil. Problema Scripturii şi a Tradiției nu este aceea de a înțelege natura unității lor, ci de a surprinde sursa duhovnicească de unde le izvorăşte autoritatea. Se pune problema să cunoaştem natura Scripturii şi a Tradiției din interiorul sursei lor. Întrebarea practică “autoritate prin Scriptură sau prin Tradiție?” devine “prin ce autoritate putem identifica adevărul creştin, atât ca Scriptură cât şi ca Tradiție?”. Chestiunea *sine qua non* este, dată fiind mărturia absolut unită a Scripturii şi a Tradiției pentru ortodocşi, aceea de a recunoaşte adevărata Scriptură şi Tradiție, de a despărți Scriptura şi Tradiția cu adevărat “inspirate” de scrierea şi obiceiul pur omenesc, de a le capta sursa.

Aşa cum am arătat în comentariul nostru, părintele Florovski a susținut că autoritatea Scripturii şi a Tradiției rezidă în cele din urmă în “mintea Părinților” (adică în mintea Bisericii). Dar cum ştim că scrierile Sfinților Părinți, practicile liturgice şi obiceiurile Bisericii, şi chiar Scriptura însăşi sunt adevărate şi inspirate? Nu doar din hotărârile primelor şapte Sinoade Ecumenice recunoscute de Ortodoxie, susține părintele Florovski[238]; şi, în mod sigur, aşa cum am spus-o, nici din ideea autorității de învățătură a Bisericii sau a *magisterium*-ului personal (papalitatea); ci din “mintea Părinților” – care este mintea Bisericii. “Mintea Părinților” este izvorul *şi* manifestarea adevărului, însuşirea de a încuviința, de a recunoaşte şi de a afirma adevărul care este universal, care vorbeşte prin toți Părinții “ca printr-un singur glas”[239]. Este o însuşire care constituie o *Tradiție* deasupra şi dincolo de *tradiția* cum o definim noi în mod normal. După definiția “expresiei oficiale” a acestei Tradiții date de un scriitor duhovnicesc din Biserica Ortodoxă, ea include, “în primul rând, Cuvântul lui Dumnezeu aşternut în Sfânta Scriptură; în al doilea rând, Hotărârile Sinoadelor…; în al treilea rând, textele liturgice; şi, în cele din urmă, scrierile Părinților”[240]. Tradiția în “mintea Părinților” cuprinde, unifică şi este izvorul întregii Tradiții bisericeşti *şi* al Scripturii. Este criteriul după care este judecată revelația adevărată, “o însuşire” – după cum scrie Lossky – “de a judeca în lumina Duhului Sfânt”[241].

Prin urmare, putem înțelege *Tradiția* ca fiind însuşirea de a cunoaşte adevărul care sălăşluieşte în “mintea” Părinților şi a Bisericii. Tradiția este, aşa cum o vede un teolog ortodox,

> măsura şi criteriul prezenței şi al lucrării lui Dumnezeu, prin Biserică, ca şi al autenticității pătrunderii dorințelor şi a năzuințelor spiritului omenesc de către “adevărata Cunoaştere”[242].

Pe scurt, adevărul este judecat după Tradiție. Tradiția este însuşirea de a recunoaşte adevărul; dar mai mult decât atât, Tradiția *este* ea însăşi un adevăr mistic. “Mintea Părinților” este mintea Bisericii. Şi mintea Bisericii face parte din Trupul mistic al lui Hristos, care constituie Biserica. Astfel, Tradiția nu serveşte doar la revelarea adevărului, ci poate de asemenea să slujească la *generarea* aceluiaşi adevăr evident. Ea poate de fapt să reînvie orice tradiție adevărată şi orice expresie a Bisericii – chiar Scripturile. Nimeni altcineva nu a spus mai bine acest lucru decât Arhimandritul Sofronie de la Essex (1896 – 1993). Arhimandritul Sofronie, citându-l pe Sfântul Siluan, spune:

> Presupunând că dintr-un oarecare motiv Biserica ar fi lipsită de toate cărțile ei liturgice, de Vechiul şi Noul Testament, de operele Sfinților Părinți – ce s-ar întâmpla atunci? Tradiția sfântă ar recupera Scripturile, nu cuvânt cu cuvânt, poate – forma verbală ar putea fi diferită – dar în esență noile Scripturi ar fi expresia aceleiaşi «credințe dată sfinților, odată pentru totdeauna »[243]. Ele ar fi expresia Duhului Sfânt, Unul şi Singurul, neîncetat lucrător în Biserică, temelia şi însăşi substanța ei [244].

În ultimul capitol, dacă vă amintiți, am arătat că părintele Florovski nu reuşeşte, în discuția sa despre teologia palamită, să unească θέωσις, sau îndumnezeirea, cu primirea directă a adevărului creştin (cu “mintea” Părinților şi a Bisericii, cu acea “minte a lui Hristos”[245] la care face referire Sfântul Pavel).

Am dori să sugerăm că facultatea noetică, izvorul vederii duhovniceşti pentru omul îndumnezeit, este însăşi "mintea Părinților". Acceptarea universală, prin consimțământ, de către Părinți, a obiceiurilor şi tradițiilor bisericeşti şi a Scripturii reflectă vederea lor noetică. Astfel, la nivel noetic, mărturisirea lor este una singură; ei întruchipează adevărul la acel nivel. A-i urma pe Părinți înseamnă a ajunge la vederea lor duhovnicească, prin θέωσις, şi a cunoaşte elementele cruciale, veritabile, ale revelației, de la Tradiție până la Scriptură. În Ortodoxie, o persoană îi urmează pe Părinți cu credință nu pentru că ei au vreo autoritate formulată prin lege, ci pentru că acea persoană împărtăşeşte, în conştiință noetică, vederea şi perspectiva lor. Acea persoană îşi însuşeşte "mintea" în care Scriptura şi Tradiția au autoritate şi, prin aceasta, se înscrie într-o succesiune neîntreruptă de practici duhovniceşti. A continua obiceiurile Bisericii nu înseamnă a adera orbeşte la ceea ce este străvechi, sau la ceea ce au făcut Părinții în trecut; înseamnă a trăi (şi a repeta) purtarea Părinților din simplul motiv că se preia Tradiția aşa cum au perceput-o ei[246].

Să studiem în continuare natura îndumnezeirii şi a vederii noetice. Am remarcat în altă parte că aforismul atanasian potrivit căruia Dumnezeu s-a făcut om astfel încât omul să devină Dumnezeu[247] este *Ursprung*-ul teologiei ortodoxe[248]. Această noțiune a îndumnezeirii omului nu este, pentru Biserica Ortodoxă, doar retorică. Am putea sublinia acest lucru referindu-ne la tratatul lui Origen (*aprox*. 185 - *aprox*. 254) împotriva lui Celsus. El îi reproşa lui Celsus că a interpretat înțelesul întrupării ca pe o necesitate a lui Dumnezeu, datorită faptului că El este "«greu de văzut»"[249], devenind om astfel încât muritorii "«să poată fi în stare să Îl audă şi să Îl cunoască»"[250]. Origen insistă că

> Nu … pentru că Dumnezeu era "greu de văzut" L-a trimis El pe Dumnezeu Fiul spre a fi ceva "uşor de văzut"[;] [căci] … şi Fiul este "greu de văzut", întrucât El este Dumnezeu Cuvântul, prin care toate lucrurile s-au făcut, şi care "a sălăşluit printre noi"[251].

Ortodocşii, împreună cu (şi cu mai multă acuratețe decât) Origen, văd Întruparea într-un mod mult mai profund. Pentru ei, Hristos a devenit Om astfel încât omul, într-un sens foarte literal, să poată să ajungă la Dumnezeu prin har[252].

Îndumnezeirea omului este un scop principal al practicii duhovniceşti ortodoxe. Formalizarea unei asemenea practici este exprimată clar de exercițiile isihaste ale Sfântului Grigorie Palama. Isihaştii palamiți se angajează într-un număr de exerciții fizice (printre care plecăciunile, postul şi respirația regulată) legate de repetarea Rugăciunii lui Iisus. Această rugăciune are de obicei următoarea formă: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul". Stăpânirea "rugăciunii neîncetate"[253], sau repetarea continuă a Rugăciunii lui Iisus, activează facultatea noetică. În acest proces,

> facultatea noetică este eliberată prin puterea Duhului Sfânt de influențe atât ale trupului cât şi ale intelectului discursiv şi se angajează neîntrerupt şi neîncetat doar în rugăciune. Ceea ce este fascinant despre această stare a rugăciunii adevărate … este că, deşi facultățile fizice şi intelectuale nu mai exercită absolut nici o influență asupra facultății noetice, ele sunt totuşi dominate de rugăciunea neîncetată a facultății noetice în aşa măsură încât ele sunt curățite şi inspirate duhovniceşte şi în acelaşi timp se pot implica în activitățile lor normale[254].

Activarea facultății noetice, culminând în θέωσις, curăță şi insuflă facultățile fizice şi intelectuale. Dar, ceea ce este mai important, această activare duce la modelare, cum am spus, după "mintea" Părinților, a Bisericii, şi a lui Hristos.

George A. Barrois a descris succint acest proces afirmând că "…omul este invitat să se împărtăşească vital din energia dumnezeiască. …Acest lucru este real şi nu doar un mod hiperbolic de a vorbi… El nu înseamnă nimic altceva decât conformitatea Sfinților cu Hristos…"[255]. Astfel, Părinții sunt priviți ca autorități pentru că Hristos a venit să trăiască în ei, să îi transforme. Datorită dumnezeirii care îi umple pe aceşti oameni, ei nu mai pot face nimic altceva decât să reflecte şi să afirme cuvintele lui Hristos şi ale Apostolilor. Aşa se face că "Iisus Hristos este acelaşi ieri, şi astăzi, şi întotdeauna"[256]. Sfinții Părinți se deosebesc, poate, în stil şi uneori chiar în termenii folosiți, dar la nivelul cel mai profund şi mai autentic, la nivelul noetic, ei, Apostolii şi Hristos spun împreună acelaşi lucru, proclamă un singur adevăr într-o Tradiție, adevăratul Παράδοσις, care îl vădeşte pe omul îndumnezeit.

Am scris în altă parte că învățăturile Sfântului Grigorie Palama denunță orice idee de inovație în viața duhovnicească[257]. Mulți cred că acest pretins conservatorism este caracteristic insistenței ortodoxe

asupra Tradiției. Totuşi, referitor la isihasmul palamit, noi am susținut că inovarea este străină de practica duhovnicească ortodoxă întrucât activarea facultății noetice duce la o conformare, de natură mistică, de altfel, atât în gândire cât şi în faptă. Facultățile mentale şi fizice ale omului vin să slujească acestei “minți a lui Hristos”[258] universale, comune – o “minte” exemplificată în *consensus Patrum* şi actualizată în Biserică. Similar, insistența ortodoxă asupra mărturiei Tradiției nu se bazează pe vreo intransigență exclusivistă, ci pe un concept profund al reflectării, în obiceiuri şi practici (tradiții) exterioare, a Tradiției noetice a Sfântului Duh. Toate tradițiile, toate faptele, obiceiurile şi experiențele Bisericii sunt unite într-o armonie perfectă în *Tradiție*. Tradiția, aşa cum a sugerat părintele Pomazansky, este forța internă care călăuzeşte şi determină manifestările exterioare ale Bisericii[259]. Pe măsură ce manifestările exterioare ating o formă finală, ele vădesc conținutul Tradiției. Tocmai o înțelegere *noetică* a obiceiurilor şi practicilor din Biserică (a tradițiilor) le descoperă izvorul în *Tradiție*. Şi, paradoxal, însăşi viziunea noetică face parte din tradiție: adevărul Bisericii este revelat de o viziune cuprinsă în acel adevăr.

Cu o perspectivă noetică asupra mărturiei patristice ajungem la o înțelegere mai clară a noțiunii de *consensus Patrum.* Acel *consensio* al Sfântului Vicențiu de Lérin, care este crezut *ubique, semper,* şi *ab omnibus*[260], capătă un nou înțeles când este văzut în lumina noeticismului. Apelul său, credem noi, este la soborniceasca “minte a Bisericii”, care, într-adevăr, îi uneşte pe toți într-o singură credință care este aceeaşi oricând şi oriunde. În “canonul adevărului”[261] de care vorbeşte Sfântul Irineu nu vedem nimic altceva decât facultatea noetică, redând “cuprinsul credinței”[262] despre care scrie Sfântul Atanasie cel Mare. “Vorbind după Duh”[263], în exprimarea Sfântului Ioan Hrisostom sau, aşa cum scrie Sfântul Ioan Damaschin, urmând “învățătura Duhului Sfânt”[264], toți Părinții alcătuiesc o Tradiție noetică. Aşa se face că toată Biserica vorbeşte, iarăşi, “ca printr-un singur glas”[265]. Sau, aşa cum frumos scrie Sfântul Apostol Pavel, “să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun şi plăcut şi desăvârşit”[266].

Note:

[1] Werner Elert, *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und Seine Zeit als Einführung in die Alte Dogmengeschichte*, ed. W. Mauter si E. Bergsträsser (Berlin, 1957), p. 186.
[2] Caspar René Gregory, *Canon and Text of the New Testament* (New York, 1907), p. 8.
[3] Astfel, Louis Berkhof (1873-1957), în studiul său despre Noul Testament, foloseşte canonul Bisericii Primare drept măsura sigură a autenticității acelor cărți "incluse în canonul nostru" (*New Testament Introduction* [Grand Rapids, MI, 1915], pag. 28).
[4] Galateni 6, 16. Aici şi în paginile următoare, apelăm la textul grec pentru citatele scripturistice.
[5] II Corinteni 10, 13.
[6] *Ibid.*, vv. 14-15.
[7] *Ibid.*, v. 16.
[8] Gregory, *Canon and Text*, p. 18.
[9] *Ibid.* Gregory subliniază pe scurt acest consens.
[10] "Cartea a IV-a, Epistola 114", *Patrologia Graeca: Cursus Completus*, ed. Jacques-Paul Migne (Paris, 1857-1866), vol. LXXVIII, col. 1186B.
[11] *Cf.* Apocalipsa latină a lui Ezdra 14, 42-46. Referitor la cele patru cărți care poartă numele de "Ezdra", denumirile ortodoxă, romano-catolică şi respectiv protestantă sunt următoarele: I Ezdra = III Ezdra = I Ezdra; II Ezdra= I Ezdra = Ezra; Neemia = II Ezdra = Neemia; Apocalipsa latină a lui Ezdra = IV Ezdra = II Ezdra.
[12] Unele versiuni din Septuaginta includ şi IV Macabei.
[13] Aceştia sunt termenii folosiți de Episcopul Eusebiu al Cezarei (aprox. 260–339) (F. J. Foakes-Jackson şi B. T. Dean Smith, *A Brief Biblical History of the New Testament* [New York, 1923], p. 5).
[14] [Sf.] Ieronim, "A Commentary on the Apostles' Creed", trad. Rev. William Henry Freemantle, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff şi Henry Wace, vol. III, seria a doua, *Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc* (New York, 1892), p. 558.
[15] *Ibid.*, cap. 1 *pass.*
[16] Foakes-Jackson şi Smith, fără a cita vreo mărturie, sugerează, totuşi, că încă din 117 exista o colecție standardizată a Epistolelor pauline (*ibid.*, p. 3). Un alt cercetător citează referirea Sfântului Policarp din Smirna la opt din scrisorile Sfântului Pavel ca dovadă că, până în jurul anului 110, a existat o colecție a Epistolelor (Richard Heard, *An Introduction to the New Testament* [Londra, 1950], p.15).
[17] Am putea preciza că Adolf von Harnack (1851-1930) face exact presupunerea contrară atunci când afirmă că existența unui canon eretic a determinat Biserica Creştină Ortodoxă să îşi facă propriul canon al Scripturii (Adolf von Harnack, *The Origin of the New Testament*, tradus de J. R. Wilkinson [Londra, 1925], pp. 30-33).
[18] "Irenæus Against Heresies", în *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Rev. Alexander Roberts si James Donaldson, Vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus)*, trad. A. Cleveland Coxe (New York, 1885), p. 428.
[19] [Părintele] George Florovski, *The Collected Works of Georges Florovski*, Vol. I, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont, MA, 1972), p. 96.
[20] George S. Brebis, "The Concept of Tradition in the Fathers of the Church", *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. XV, Nr. I (1970), p. 28.
[21] Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, "History and Politics of the Byzantine Church: Some Historiographical Perspectives", în Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, Episcopul Auxentie de Foticeea şi Arhimandritul Acachie, *Contemporary Traditionalist Orthodox Thought*, ediția a doua (Etna, CA, 1998), p. 28.
[22] Efeseni 2, 14.
[23] II Tesaloniceni 2, 15.
[24] "Against Heresies", p. 416.
[25] *Ibid.*, p. 497.
[26] Părintele Serghei Bulgakov, *The Orthodox Church* (Dobbs Ferry, NY, n.d.), p. 20.
[27] O versiune prescurtată a acestui capitol, cu titlul "Scripture and Tradition in the Orthodox Church: The Early Church Witness" a apărut în *Diakonia*, Vol. XIV, Nr. 3 (1979), pp. 213-223. Extrasele sunt publicate cu permisiunea editorului.
[28] După convenția întrebuințată de Arhiepiscopul Hrisostom, sintagma de "Biserica Răsăritului" se referă în lucrarea de față la Biserica Ortodoxă Răsăriteană ("Byzantine Church", pp. 294-296; *Orthodox Thought*, pp. 20-22).
[29] Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Vol. II, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago, 1974), p. 8.
[30] Părintele Florovski, într-un capitol de care vom avea mai târziu ocazia să ne ocupăm mai în amănunt, dezvoltă cu atenție un argument pe marginea naturii acestei temelii a gândirii teologice ortodoxe ([Părintele] Florovski, *Bible**,** Church*, *Tradition*, pp. 93-103).
[31] Ne simțim obligați să observăm aici, ca fapt incidental, că aşa cum Tradiția nu este un "depozit mort" ([Părintele] Bulgakov, *Orthodox Church*, p. 20), teologii ortodocşi nu fac apel la această autoritate patristică dintr-o "sărăcie a energiilor creatoare", după cum a sugerat un anumit observator (Hilario Gómez, *La Iglesia Rusa*, [Madrid, 1948], p. 61). Mai degrabă, aşa cum va reieşi din discuția următoare, criteriul patristic al autorității în probleme teologice este o cu totul altă problemă.
[32] [Părintele] Florovski, *Bible**,** Church*, *Tradition*, p. 75.
[33] Textul latin al acestei opere şi ceea ce a supraviețuit din textul grec se găseşte în *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 433-1224.
[34] "Against Heresies", p. 326.
[35] *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 521.
[36] "Against Heresies", p. 489.

[37] *Ibid.*, p. 330.
[38] *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 544.
[39] *Ibid.*, cols. 545-546.
[40] “Against Heresies”, p. 330.
[41] *Ibid.*, p. 331.
[42] *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 351.
[43] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 80.
[44] “Third Oration Against Arius”, *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 400. Textul în engleză se află în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff şi Henry Wace, Vol. IV, seria a doua, *St. Athanasius: Select Works and Letters*, trad. Archibald Robertson (New York, 1891), pp. 393-431. Formularea în engleză “a right interpretation” (*ibid*., p. 413) mi se pare inadecvată pentru a exprima sintagma grecească “ὀρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν”.
[45] Isaia 53, 7.
[46] Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, trad. A.N. Woodrow, ed. Henri Daniel-Rops (New York, 1964), pp. 81-82.
[47] *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 440.
[48] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 81.
[49] “Epistola sinodală către Episcopul Africii”, *Patrologia Graeca,* Vol. XXVI, col. 595-596.
[50] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 83.
[51] *Patrologia Graeca*, vol. XXVI, col. 440.
[52] *Ibid.*, col. 400.
[53] Textul în engleză al acestei lucrări se află în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff şi Henry Wace, Vol. VIII, seria a doua, *St. Basil: Letters and Select Works*, trad. Rev. Blomfield Jackson (New York, 1894), pp. 2-50.
[54] *Ibid.*, p. 42.
[55] Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 38.
[56] *Ibid.*
[57] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 86.
[58] “On the Spirit”, p. 42.
[59] Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 38.
[60] “On the Spirit”, p.42.
[61] *Ibid.*
[62] *Patrologia Graeca*, vol. XXXII, col. 188.
[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*
[66] Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 39.
[67] “On the Spirit”, p. 16.
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*, p. 17.
[71] “Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Second Epistle of St. Paul the Apostle to the Thessaloniens”, trad. Rev. John A. Broadus, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff, Vol. XIII, prima serie, *Saint Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesenians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon* (New York, 1889), p. 390.
[72] *Patrologia Graeca*, vol. LXII, col. 488.
[73] *Cf.* Fapte 3, 24.
[74] “Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians”, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* ed. Phillip Schaff, Vol. XII, prima serie, *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, trad. Rev. Talbot W. Chambers (New York, 1889), p. 36.
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*
[78] *Ibid.*
[79] *Ibid.*,p. 37.
[80] Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 45.
[81] “Commonitorium Primum” şi “ Commonitorium secundum”, *Patrologia Latina: Cursus Completus*, ed. Jacques-Paul Migne (Paris, 1844-1855), Vol. L, col. 638-686. Textul în engleză al ambelor tratate combinate poate fi găsit în “The Commonitory of Vincent of Lérins”, trad. Rev. C. A. Heurtley, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff şi Henry Wace, Vol. XI, seria a doua, *Sulpitius Severus, Vincent of Lérins, John Cassian* (New York, 1894), pp. 131-156.
[82] *Patrologia Latina,* Vol. L, col. 678.
[83] [Sf.] Vincenţiu, “Commonitory”, p. 132.
[84] *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.

[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.* În latină este scris: "Pro ipsa sua altitudine".
[87] [Sf.] Vicențiu, "Commonitory", p. 132.
[88] *Patrologia Latina,* Vol. L, col. 640.
[89] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 74
[90] *Patrologia Latina,* Vol. L, col. 640.
[91] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 74
[92] *Ibid.*
[93] *Ibid.,* pp. 74-75.
[94] *Ibid.,* p. 74.
[95] *Ibid.,* p. 40.
[96] *Ibid.*
[97] *Patrologia Latina,* Vol. L, col. 640.
[98] Textul în engleză se găseşte în "Exposition of the Orthodox Faith", trad. Rev. S. D. F. Salmond, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* ed. Phillip Schaff şi Henry Wace, Vol. IX, seria a doua, *St. Hilary of Poitiers, John of Damascus* (New York, 1898), pp. 1-101. "Exposition" este a treia secțiune a celei mai importante lucrări a Sfântului Ioan, *Πηγὴ Γνώσεως* ("*Fântâna cunoştinței [Înțelepciunii]").*
[99] Vladimir Lossky, *The Vision of God,* trad. Asheleigh Moorhouse (Leighton Buzzard, Anglia, 1973), p. 114.
[100] Romani 10, 17.
[101] [Sf.] Ioan Damaschin, *Exposition*, p. 79.
[102] *Ibid.*
[103] Sfântul Ipolit din Roma († aprox 235) susține în mod explicit existența unor legături între Tradiție şi Sfântul Duh şi între îndrumările oferite în Biserică şi Duhul Sfânt (*The Apostolic Tradition of Hippolytus,* ed. Gregory Dix [Londra, 1927]).
[104] *Patrologia Graeca*, vol. XCVI, col. 784.
[105] *Ibid.*
[106] *Ibid.*
[107] Bebis, "Concept of Tradition", p. 46.
[108] *Patrologia Graeca*, vol. XCVI, col. 784.
[109] Episcopul Gherasim Papadopulos de Abydos, "The Revelatory Character of the New Testament and Holy Tradition in the Orthodox Church"), în *The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*, ed. A. J. Philippou (Oxford, Anglia, 1964), Vol. I, p. 101.
[110] Nikos A. Nissiotis, "The Unity of Scripture and Tradition: An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics", *The Greek Orthodox Theological Review,* Vol. XI, Nr. 2 (1965-1966), p. 189.
[111] O versiune prescurtată a acestui capitol, cu titlul "A Comparative Treatment of Scripture and Tradition in the Orthodox East and the Catholic and Protestant West" a apărut în *Diakonia*, Vol. XVI, Nr. 3 (1981), pp. 212-224. Fragmentele sunt publicate cu permisiunea editorului.
[112] Nissiotis, "Unity", p. 189.
[113] Berndt Moeller, "Scripture, Tradition, and Sacrament in the Middle Ages and in Luther", în *Holy Book and Holy Tradition,* ed. F.F. Bruce şi E.G. Rupp (Manchester, Anglia, 1968), p. 130.
[114] E. J. Taylor, "Scripture and Tradition in the Anglican Reformation", în *Scripture and Tradition,* ed. F. W. Dillistone (Londra, 1995), pp. 55-56.
[115] Martin Luther, "Concerning the Ministry", în *Luther's Works*, ed. Helmut T. Lehmann, Vol. XL (Philadelphia, 1958), p. 7.
[116] *Ibid.*
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.,* p. 38.
[119] *Ibid.,* p. 39.
[120] *Ibid.*
[121] P. Lengsfeld, *Überlieferung: Tradition und Schrift in der Evangelischen und Katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn, 1960), pp. 150-155.
[122] Jean Calvin, "The Necessity of Reforming the Church", în *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI, 1958), Vol. I, p. 177.
[123] *Idem,* "Confession of Faith in the Name of the Reformed Churches of France", în *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI, 1958), Vol. II, p. 148.
[124] *Ibid.*
[125] *Idem,* "Acts of the Council of Trent, with the Antidote", în *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith,* trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI, 1958), Vol. III, p. 67.
[126] *Ibid.*, p. 66.
[127] *Ibid.*
[128] *Ibid.,* p. 69.
[129] Taylor, "Scripture and Tradition", p. 56. Vezi şi cuvintele lui Calvin însuşi despre Duhul Sfânt şi Scriptură în *A Compend of the Institutes of the Christian Religion*, ed. Hugh Thomson Kerr (Philadelphia, 1939), p. 18.
[130] Bebis, "Concept of Tradition", p. 26.
[131] *Ibid.,* p. 27.

[132] Nissiotis, “Unity”, p. 189.
[133] *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. şi ed. H. J. Schroeder (St. Louis, MO, 1941), p. 17.
[134] Congar, *Meaning of Tradition*, p. 23.
[135] *Ibid.*
[136] *Ibid.*
[137] *Ibid.*, p. 95.
[138] *Ibid.*
[139] *Ibid.*
[140] [Fer.] Augustin, “Against the Epistle of Manichæus Called Fundamental”, trad. Rev. Richard Stothert, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Scaff, Vol. IV, seria întâi, *St. Augustin: The Writings Against the Manichœans and Against the Donatists* (New York, 1887), p. 131.
[141] *Patrologia Latina*, Vol. XLII-XLIII, col. 176.
[142] Congar, *Meaning of Tradition*, p. 95.
[143] *Ibid.*
[144] Günter Biemer, *Newman on Tradition*, trad. Kevin Smyth (New York, 1967), p. 106.
[145] *Ibid.*
[146] *Ibid.*
[147] Un fragment din această scrisoare este citat în *Evangelische Polemik Gegen die Römische Kirche*, ed. Paul Tschackert (Gotha, Germania, 1885), p. 407, n. 16.
[148] *Ibid.*
[149] Referințe la votul conciliului se găsesc în *New Catholic Encyclopedia*, (New York, 1967), *s.v.* “Tradition”, de J.A. Fichtner.
[150] Vezi dezvoltarea completă a acestui argument în J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Freiburg, Germania, 1962).
[151] Joseph L. Hromádka, “Eastern Orthodoxy”, în *The Great Religions of the Modern World*, ed. Edward J. Jurji (Princeton, NJ,1946), p. 288.
[152] *Ibid.*
[153] Am putea introduce aici, în sprijinul afirmației noastre, cugetarea Episcopului Kallistos de Diokleia că “nu ar trebui să despărțim Scriptura de Tradiție” (Timothy Ware [Bishop Kallistos], *The Orthodox Church* [Baltimore, MD, 1963], p. 207).
[154] Nissiotis, “Unity”, p. 190.
[155] “The Byzantine Imperial Paradigm and Eastern Liturgical Vesture”, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XVII, nr. 2 (1972), p. 255.
[156] Ernst Benz, *The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life*, trad. Richard Winston şi Clara Winston (Garden City, NY, 1963), p. 45.
[157] Aşa se face că Biserica Ortodoxă ar putea face concesia de a recunoaşte Romei un primat de onoare (deşi Roma împarte acest primat cu Constantinopolul) şi totuşi niciodată nu concepe nici un primat duhovnicesc care să se adauge la această condiție externă .
[158] Hromádka, “Eastern Orthodoxy”, p. 29. Ar trebui să se observe cu atenție că Hromádka spune în continuare că “Biserica *este* Hristos întrupat, viața Lui este viața ei; nu există linie despărțitoare între starea Sa de Dumnezeu şi om, pe de o parte, şi Biserică, pe de altă parte”. (*ibid.).*
[159] Christos Yannaras, “Theology in Present-Day Greece”, în *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, Vol. XVI, Nr. 4 (1972), pp. 195-197.
[160] *Ibid.*, p. 195.
[161] Alexander Kalomiros, *Against False Union*, trad. Geoge Gabriel (Boston, 1967), p. 42.
[162] Yannaras, “Theology in Present-Day Greece”, p. 197.
[163] *Ibid.*, p. 195.
[164] *Cf. ibid.*, p. 204.
[165] Astfel, Sfântul Ignatie de Stavropol († 1867), în introducerea la tomul său despre practica isihastă a “rugăciunii lăuntrice”, începe prin a-şi asigura cititorul că “învățătura pe care o ofer este luată în totalitate din sfânta învățătură a Sfinților Părinți ai Bisericii Ortodoxe” (Episcopul Ignatie [Briancianinov], *The Arena: An Offering to Contemporary Monasticism*, trad. Arhimandritul Lazarus [Madras, India, 1970], p. XVII). Pentru ortodocşi, o astfel de perspectivă reflectă cea mai bună teologie; nu una imitativă, necreatoare, aşa cum ar putea apărea în ochii unor apuseni, ci o teologie care creează, prin natura ei imitativă, însăşi “mintea Părinților”şi transcende limitele erudiției personale. Scopul teologiei devine unul de a cunoaşte însăşi sursa acestui *consensus Patrum* care, aşa cum am spus-o, este o sarcină diferită față de oferirea justificărilor teoretice ale consensului.
[166] Eusebiu A. Stephanou, *Belief and Practice in the Orthodox Church*, (New York, 1965), p. 13.
[167] *Ibid.*
[168] *Ibid.*
[169] *Ibid.*
[170] *Ibid*., p. 14.
[171] *Ibid.*
[172] *Ibid.*
[173] *Ibid.*
[174] *Ibid.*

[175] *Ibid.*
[176] *Ibid.*
[177] *Ibid.*, p. 15.
[178] Astfel, părintele Stephanou remarcă faptul că "… Tradiția şi Scriptura nu pot fi separate, şi nici măcar puse în contrast" (*ibid.*, p. 13).
[179] *Ibid.*, p. 15.
[180] *Ibid.*, p. 16.
[181] *Ibid.*
[182] *Ibid.*
[183] *Ibid.*
[184] *Ibid.*, p. 17.
[185] Protoprezbiterul Mihail Pomazansky, "The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemann", *The Orthodox Word*, Vol. VI, Nr. 6 (1970), p. 262.
[186] Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought* (New York şi Milwaukee, 1923), p. 19.
[187] *Ibid.*
[18 8] *Ibid.*, p. 24.
[189] *Ibid.*
[190] *Ibid.*
[191] *Ibid.*, pp. 25-26.
[192] *Ibid.*, p. 27.
[193] *Ibid.*
[194] *Ibid.*
[195] Nissiotis, "Unity", p. 190.
[196] [Părintele] Bulgakov, *Orthodox Church*, pp. 18-47.
[197] *Ibid.*, p. 19.
[198] *Ibid.*
[199] *Ibid.*
[200] *Ibid.*
[201] *Ibid*
[202] *Ibid.*, p. 21.
[203] *Ibid.*
[204] *Ibid.*, p. 28.
[205] *Ibid.*, p. 29.
[206] *Ibid.*, p. 20.
[207] *Ibid.*, p. 19.
[208] *Cf.* Nissiotis, "Unity", pp. 188-189.
[209] Bebis, "Concept of Tradition", p. 28.
[210] *Ibid.*, p. 27.
[211] *Ibid.*
[212] *Ibid.*, p. 47.
[213] *Ibid.*
[214] *Ibid.*
[215] *Ibid.*
[216] *Ibid.*
[217] *Ibid.*, p. 52.
[218] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition,* p. 98.
[219] *Ibid.*
[220] *Ibid.*, p. 101.
[221] *Ibid.*, p. 103.
[222] I Timotei 3,15.
[223] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 103.
[224] *Ibid.*, p. 113.
[225] *Ibid.*, p. 114.
[226] *Ibid.*
[227] *Ibid.*, p. 107.
[228] *Ibid.*, p. 108.
[229] *Ibid.*, p. 120.
[230] *Ibid.*, p. 115.
[231] *Ibid.*
[232] Rev. John S. Ioanides, "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics – II", *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. IX, No. 2 (1963-1964), pp. 246-247.
[233] "The Life and Ascetic Labors of Our Father, Elder Paisius, Archimandrite of the Holy Moldavian Monasteries of Niamets and Sekoul: Part Fifteen", *The Orthodox Word*, Vol. XI, No. 5 (64) (1975), p. 203.

[234] *Ibid.*
[235] Episcopul Gherasim, “Revelatory Character”, p. 101.
[236] *Ibid.*
[237] [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 107.
[238] *Ibid.*, p. III. Am putea adăuga că părintele Florovski face nişte observații foarte corecte despre formula relativ modernă prin care unii teologi ortodocşi îşi închipuie că întreaga teologie ortodoxă este bazată pe infailibilitatea primelor şapte Sinoade Ecumenice. Pe lângă faptul că este o gravă neînțelegere a acceptării ortodoxe a autorității Sinoadelor, această teorie, după spusele părintelui Florovski, “tinde să … *restrângă* sau să limiteze autoritatea duhovnicească a Bisericii la primele opt secole” (ibid.). De fapt, “Biserica are încă deplina autoritate pe care avut-o în veacurile trecute” (*ibid.*). Pentru ortodocşi, adevărul nu este definit prin acceptarea automată a anumitor decrete ecumenice ca fiind infailibile, şi nici izvorul adevărat al Bisericii nu este limitat de granițe istorice.
[239] “Elder Paisius”, p. 203.
[240] Un călugăr din Biserica de Răsărit [părintele Lev Gillet], *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition* (Londra, 1968), p. vii.
[241] Vladimir Lossky, în *In the Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson şi Thomas E. Bird (Crestwood, NY, 1974), p. 155. Lossky scrie că acest reper constituie Tradiția, pe care el o distinge net de tradițiile istorice ale Bisericii: “…Nu rămâi în Tradiție printr-o oarecare inerție istorică, păstrând ca pe o «tradiție primită de la Părinți» tot ceea ce, ca urmare a obişnuinței, flatează o anume sensibilitate pietistă. Dimpotrivă, înlocuind acest gen de “tradiții” cu Tradiția Duhului Sfânt trăitor în Biserică rişti să te afli în cele din urmă în afara Trupului lui Hristos” (*ibid.*, pp. 155-156). Deşi îl continuăm pe Lossky în modul în care a înțeles el Tradiția drept reper pentru judecată, în discuția noastră nu vrem să se subînțeleagă faptul că tradițiile istorice sunt separate de Tradiție. Ele purced din acea Tradiție şi îi manifestă conținutul. Constantine Cavarnos, într-o strălucită recenzie a cărții Profesorului Lossky *In the Image and Likeness of God*, s-a ocupat şi el de natura deosebirii făcute de Loskky între Tradiție şi tradiții. Oricum, Profesorul Cavarnos susține că deosebirea însăşi nu este patristică. El scrie că “în amplele mele lecturi din Sfinții Părinți, nu am întâlnit o astfel de deosebire” (*The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XX, nr. 1&2 [1975], p. 87), şi îl mustră pe Lossky pentru că nu a reuşit să aducă argumente din scrierile Sfinților Părinți în sprijinul acestei păreri. Am putea face excepție, în acest din urmă sens, de la o acceptare neechivocă a afirmației lui Cavarnos. Citând un număr de teologi ortodocşi contemporani şi izvoare patristice pentru noțiunea unei Credințe ecleziale (Tradiția) şi a obiceiurilor ecleziale variabile, Profesorul Bebis, de exemplu, susține că o distincție între *Tradiție* şi *tradiții* nu este întru totul lipsită de fidelitate patristică. Înțelegând Tradiția ca pe un reper pentru a judeca validitatea tradițiilor istorice, suntem de acord cu Bebis în a insista că “… atât Tradiția cât şi tradițiile duc una la alta şi nici una nu poate supraviețui fără cealaltă” (“Concept of Tradition”, p. 42). Acesta este exact punctul în care poziția noastră se deosebeşte de cea a lui Lossky.
[242] John Kaloghiru, “Sacred Tradition: Its Source and Its Task in the Church”, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. XI, nr. 1 (1965), p. 116.
[243] Sf. Iuda 1, 3.
[244] Armandritul Sofronie *The Monk of Mount Athos: Staretz Silouan 1866-1938*, trad. Rosemary Edmonds (Londra şi Oxford, 1973), p. 55.
[245] I Corinteni 2, 16.
[246] Argumentul nostru de aici subliniază în alt mod o observație pe care am făcut-o deja, că adevărul, pentru ortodocşi, nu este limitat de granițe istorice. “Mintea Părinților” nu e ceva din antichitate sau din vreo “vârstă de aur” patristică. Este o minte dincolo de limite istorice şi de parametri temporali normali.
[247] “αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ῾ίνα ῾ημεῖς θεοποιηθῶμεν” (“On the Incarnation” 54.3, *Patrologia Graeca*, vol. XXV, col. 192B).
[248] Matthew G. Chapman [Episcopul Auxentie de Foticeea], “Notes on the Nature of God, the Cosmos, and *Novus Homo:* An Eastern Orthodox Perspective”, *The Greek Orthodox TheologicalReview*, vol. XXI, nr. 3 (1976), p. 251; retipărit în Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, Episcopul Auxentie de Foticeea şi Arhimandritul Acachie, *Contemporary Traditionalist Orthodox Thought*, ed. a doua (Etna, CA, 1998), p.2.
[249] “Origen Against Celsus”, trad. Rev. Frederick Crombie, în *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Rev. Alexander Roberts şi James Donaldson, rev. A. Cleveland Coxe, vol. IV, *Tertullian, Part Fourth; Mincius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second* (New York, 1885), pp. 604-605.
[250] *Ibid.*, p. 605.
[251] *Ibid.*
[252] Nu putem accentua îndeajuns realitatea duhovnicească adâncă a îndumnezeirii omului. A sublinia această idee nu înseamnă să repetăm acelaşi lucru fără rost. Fiind străin de perspectiva teologică apuseană, înțelesul duhovnicesc al îndumnezeirii, aşa cum se găseşte el în literatura patristică, este adesea distorsionat, după cum stau mărturie diferitele pasaje traduse greşit din greacă, în mod nejustificat. Un exemplu memorabil al acestei tendințe se găseşte în prezentarea Primei cuvântări teologice a Sfântului Grigorie Teologul, făcută în engleză de Phillip Schaff şi Henry Wace. Sfântul Grigorie este citat ca îndemnându-ne să “devenim ai lui Dumnezeu de dragul Lui, căci El S-a făcut om de dragul nostru” (Sfântul Grigorie de Nazianz, “On Easter and His Reluctance”, trad. Charles Gordon Browne şi James Edward Swallow, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff şi Henry Wace, vol. VII, seria a doua, *S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory Nazianzen* [New York, 1893], p. 203). Această traducere surprinzătoare este redarea grecescului “Γενώμεθα θεοὶ δι’ αὐτόν, ἐπειδὴ κἀκεῖνος δι’ ῾ημᾶς ’άνθρωπος” (*Patrologia Graeca*, vol. XXXV, col. 397). Nouă ni se pare că singura traducere potrivită este următoarea: “Să ne facem dumnezei pentru El [de dragul Lui], întrucât El pentru noi [de dragul nostru] S-a făcut om”. Este pur şi simplu imposibil să găsim în cuvintele “γενώμεθα θεοὶ δι’ αὐτόν” expresia genitivă “a deveni *ai lui Dumnezeu*

de dragul Său [*sublinierea noastră*]". Putem doar presupune că sensibilitățile teologice ale traducătorului au trecut înaintea erudiției, ducând la o traducere frauduloasă.

[253] *Cf.* I Tesaloniceni 5, 17.

[254] Părintele Romanides, "Palamite Controversy – II", p. 229.

[255] George A. Barrois, "Palamism Revisited", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. XIX, no. 4 (1975), p. 228.

[256] Evrei 13, 8.

[257] Matthew G. Chapman [Episcopul Auxentie de Foticeea], "Dom David Knowles on Hesychasm: A Palamite Rejoinder", *Κληρονομία,* vol. VIII, nr. 1 (1976), p. 101; retipărit în Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, Episcopul Auxentie de Foticeea şi Arhimandritul Acachie, *Contemporary Traditionalist Orthodox Thought,* ed. a doua (Etna, CA, 1998), p. 48.

[258] I Corinteni 2, 16.

[259] Părintele Pomazansky, *Liturgical Theology*, p. 262.

[260] *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.

[261] *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 545-546.

[262] *Ibid.*, vol. XXVI, col. 440.

[263] "Homilies of St. John Chrysostom on the First Epistle to the Corinthians", p. 36.

[264] [Sfântul] Ioan Damaschin, *Exposition*, p. 79.

[265] *Elder Paisius*, p. 203.

[266] Romani 12, 2.